Bernhard Häring

LA LEY DE CRISTO

III



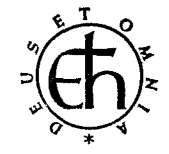
BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 34**

LA LEY DE CRISTO
Por BERNHARD HÄRING

III



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1968

BERNHARD HÄRING

LA LEY DE CRISTO

La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares

TOMO TERCERO

BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1968

Versión castellana de JUAN DE LA CRUZ SALAZAR, C.SS.R., de la obra de **BERNHARD HÄRING**, C.SS.R., *Das Gesetz Christi* III, Erich Wewel Verlag, Friburgo de Brisgovia [8]1967

Primera edición, enero de 1961
Quinta edición, corregida y ampliada, 1968

IMPRIMI POTEST: Roma, 7 iunii 1966
GULIELMUS GAUDREAU, Superior Generalis

NIHIL OBSTAT: El censor, JOSÉ M.ª FONDEVILA, S.I.

IMPRÍMASE: Barcelona, 15 de mayo de 1968
JOSÉ CAPMANY, Vicario Episcopal

Por mandato de Su Sría. Revdma.
ERNESTO ROS, Pbro., Canciller - Secretario

 DEPÓSITO LEGAL: B. 25.666-1968 (III) PRINTED IN SPAIN

GRAFESA — Nápoles, 249 — Barcelona

Tomo tercero

NUESTRA RESPUESTA AL UNIVERSAL DOMINIO DE DIOS

Parte segunda de la moral especial

SUMARIO GENERAL DE LA OBRA

Tomo primero

PRINCIPIOS FUNDAMENTALES
DE LA VIDA CRISTIANA

Moral general

Tomo segundo

VIDA
EN COMUNIÓN CON DIOS
Y CON EL PRÓJIMO

Parte primera de la moral especial

Tomo tercero

NUESTRA RESPUESTA
AL UNIVERSAL DOMINIO DE DIOS

Parte segunda de la moral especial

Los índices de citas bíblicas, de decisiones del magisterio de la Iglesia, de cánones del Código de derecho canónico, de encíclicas pontificias, de documentos del concilio Vaticano II, de nombres de autores y el analítico se hallan al final de este tomo

ÍNDICE

TOMO TERCERO: NUESTRA RESPUESTA
AL UNIVERSAL DOMINIO DE DIOS

Parte primera

LA REALIZACIÓN DEL AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO EN LAS VIRTUDES MORALES

Parte segunda

Págs.

LA REALIZACIÓN DEL AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO EN LA VIDA PRESENTE

Págs

Págs

Pág.

Pág.

ÍNDICES

INTRODUCCIÓN

Nuestra vida religiosomoral de cristianos, mirada en su más íntima esencia, es el «sí» a la soberanía de Dios que, mediante Cristo, se extiende sobre nosotros, es el «sí» al reino de su amor. Este «sí» nos hace verdaderamente libres, puesto que es un «sí» amoroso posibilitado por la divina caridad de Dios y por su gracia, un «sí» a la soberanía del amor de Dios que todo lo da, pero que también lo pide todo. Este «sí» nos permite también conocernos y reconocernos mutuamente como hermanos en Cristo, librándonos, mediante la fraterna caridad, del egoísmo que disgrega y esclaviza. Este amoroso «sí», lleno de fe, de esperanza y de adoración, es el que deja el campo libre para que el alma pueda realizar el reino de Dios con todas sus energías y en todos los sectores de la vida. *Él transforma nuestro propio ser y el ámbito de nuestra existencia* de manera que venimos a ser testigos de la nueva ley y testigos del Señor en su primera y segunda venida.

Todavía los moralistas discuten para solucionar la importante cuestión de si la teología moral es y debe ser principalmente una doctrina de virtudes, o más bien un tratado de normas, a modo de un código de leyes y deberes. Hay razones en pro y en contra. Por considerar ambas concepciones incompletas, tratamos de hallar una más amplia síntesis basada en la doctrina del seguimiento de Cristo (tomo primero), y en el diálogo de amor con Dios y con el prójimo (tomo segundo), diálogo que nos colma de riquezas, que nos presenta constantes exigencias y que se prolonga hasta que se establece el amoroso dominio de Dios sobre todas nuestras energías espirituales, anímicas y corporales y sobre todos los sectores de la vida (tomo tercero). Para que en nuestro

alrededor se establezca ese reino de Dios es indispensable que antes queramos establecerlo totalmente en nosotros mismos; y ello es parte integrante del seguimiento de Cristo. Digamos que es la continuación y la realización del diálogo de amor con Dios y con el prójimo.

No es un simple nombre el que se nos da, cuando se nos llama hijos de Dios y hermanos en Jesucristo: ello es una auténtica realidad. Sin duda no aparece en todo su esplendor, y la fuerza disgregadora del pecado nos amenaza siempre y ejerce su imperio en una porción de la humanidad. Con todo, el reino de Dios está en vías de manifestarse, y cada día ha de hacerse una realidad más visible y tangible en nuestro mundo interior y en las estructuras de la convivencia humana. El testimonio decisivo de que somos, en verdad, hijos de Dios, lo da nuestra vida bajo el signo de la caridad cristiana. Pero dicho testimonio no es válido si no brota de lo íntimo del corazón, de toda el alma, si no se ponen en él todos los sentimientos y todas las fuerzas. Por eso vamos a mostrar cómo, mediante el ejercicio de las virtudes morales, se realizan la fe, la esperanza, el amor reverente a Dios y la caridad para con el prójimo, ya *en la vida íntima personal del hombre* (parte primera), ya *en todos los campos de la existencia humana* (parte segunda).

Parte primera

LA REALIZACIÓN DEL AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO EN LAS VIRTUDES MORALES

Capítulo único

LAS VIRTUDES CARDINALES

Nuestra teología moral no es un *simple tratado* de las virtudes Su centro no es el hombre virtuoso, sino Dios, con todos sus dones y exigencias. Pero el don de Dios, las riquezas de su amor, concentradas en Cristo Jesús, hacen al hombre interiormente dispuesto para la virtud a la manera del mismo Cristo. La más elevada virtud, la que supera toda aspiración simplemente humana, es la preparación interior del hombre para el diálogo con Dios por la fe, la esperanza y la caridad, y para el diálogo con el prójimo en una comunidad que le haga presentir la comunidad de los santos en la Jerusalén celestial.

En las partes precedentes, al tratar del amor a Dios y al prójimo no lo hicimos principal o por lo menos exclusivamente bajo el aspecto de «virtud»; aunque este aspecto no podía faltar. Lo que principalmente nos interesaba era el carácter dialogal de la comunidad viviente con Dios y con el prójimo. Sin embargo, precisamente por la seriedad de este diálogo, realzamos muy claramente cómo Dios, por una transformación interior, nos hace aptos para que le oigamos y para que su palabra produzca en nosotros frutos de salud, para recibir con agradecimiento sus promesas, para que nos adentremos, en la adoración, en la plena comunidad de amor con Él, y para que vivamos, ya desde ahora, en su amor. A fin de poder considerar como un don y un precepto de Dios este ideal de la caridad cristiana que supera todas las fuerzas humanas, tenemos que entender con toda claridad, entre otras cosas, que con el espíritu de filiación nos otorgó Dios un nuevo espíritu de familia y una capacidad suficiente para realizarlo. Así orientada, la consideración de este aspecto de la religiosidad y de la moralidad — la

doctrina de la virtud — no ofrece contradicción alguna con su carácter cristocéntrico y dialogal.

Hay que tener presente esta visión total para entender las páginas siguientes. Al exponer por separado las virtudes morales no pretendemos volver disimuladamente al concepto aristotélico y antropocéntrico, ni tampoco señalar una artificiosa oposición entre virtud y normas, pues no puede haberla. Lo único que queremos es estudiar el desarrollo del seguimiento de Cristo, cómo toman cuerpo, por decirlo así, la fe, la orientación escatológica de la vida, el amor de adoración, la religión y el amor al prójimo, hasta formar un hombre totalmente nuevo, integrando en esta renovación todas sus energías de alma y cuerpo.

Además, con la división introducida entre la primera y segunda parte de este libro queremos expresar otra vez el carácter absoluto del dominio de Dios, tan marcado en la Sagrada Escritura, y subrayar, en lo posible, que nuestro «sí» al dominio de Dios en todos los ámbitos de la vida no es sincero ni eficaz si no nos dejamos transformar por él y colaboramos a ello activamente abriendo el alma a la acción de la gracia. Y con esto podremos poner de relieve con igual fuerza el otro aspecto: la transformación interior por las virtudes morales no puede aspirar a ser perfecta sin el ardoroso celo por la manifestación del reino de Dios en toda nuestra vida. El esfuerzo virtuoso del cristiano no tiene como centro al mismo cristiano, no tiende a su propio perfeccionamiento, sino que lo ha de impulsar a abrirse progresivamente a todas las grandes disposiciones del creador y del redentor. Esto se desprende ya del simple concepto cristiano de las virtudes cardinales, especialmente del de la prudencia, la justicia y la humildad. La prudencia es el amoroso sentido de la realidad, la aptitud y disposición interior para captar en cada situación el llamamiento del momento, del *kairós*. La justicia dispone nuestra voluntad para que esté pronta a pronunciar el «sí» total al recto orden querido por Dios. La humildad es aquella actitud emancipadora por la que abrazamos con amor el yo que Dios nos otorga y sus posibilidades de desarrollo y la realidad de la existencia como un servicio a las divinas disposiciones.

El título de esta parte: «La realización del amor a Dios y al prójimo en las virtudes morales», podría formularse también así: «La realización del regio dominio de Dios», o «La realización del seguimiento de Cristo en el esfuerzo moral». Se trata de diversos puntos de vista que nos muestran la multiforme riqueza de una

misma realidad. Pues, como ya dijimos, esa caridad para con Dios y para con el prójimo, que nos transforma, no es una cualidad que se nos deba, sino que es efecto del amoroso dominio de Dios y fundamento de ese dominio universal que alcanza a cuanto está dentro y fuera de nosotros.

Santo Tomás, en la *Suma Teológica*, II-II, trata primero de las virtudes teologales y sólo después de las cardinales. Así, con la misma disposición de los tratados y mucho más en el texto mismo, expresa que el fundamento, los goznes *(cardinales)* de la vida cristiana no son propiamente las cuatro virtudes llamadas cardinales, sino las virtudes teologales.

Desde el tiempo de los padres se aceptó el esquema estoico de las cuatro virtudes fundamentales, conocido ya por Aristóteles y Platón. También el libro de la Sabiduría lanza este cuádruple pregón: «¿Qué cosa más rica que la sabiduría, que todo lo obra?... Y si amas la justicia, los frutos de la sabiduría son las virtudes; porque ella enseña *la templanza y la prudencia, la justicia y la fortaleza*» (Sap 8, 5-7). No se puede demostrar, ni por la Sagrada Escritura, ni por la tradición, que no haya más que cuatro virtudes cardinales, ni que toda la autoridad moral se encierre en ellas. Y aun cuando la teología occidental mantenga generalmente el esquema de las cuatro virtudes cardinales, en la manera de interpretarlas se observa gran diversidad. No sólo reaparecen las diversas opiniones de la ética aristotélica, platónica y estoica; sino que también se manifiesta la divergencia de las diversas escuelas teológicas precisamente en este punto doctrinal. En definitiva, era necesario un esfuerzo teológico penetrante hasta impregnar de espíritu cristiano el esquema estoico de las virtudes, o más bien hasta superarlo.

San Ambrosio reproduce las virtudes cardinales en su forma estoica, mas por su contenido las considera como *medio y camino del amor divino*, como primera irradiación de la vida de la gracia en la actividad moral. Entendidas en esta forma cristiana, las virtudes cardinales serán expuestas con especial claridad por san Agustín: «En cuanto a las virtudes que llevan a la vida bienaventurada, afirmo que no otra cosa son que la cifra y resumen del amor de Dios. A lo que se me alcanza, las cuatro formas de la virtud proceden de cuatro formas que en cierto modo reviste el amor. Aquellas cuatro virtudes las describiría yo sin vacilar del modo siguiente: *templanza* es el amor que se mantiene incólume para su objeto; *fortaleza* es el amor que todo

lo soporta fácilmente por causa de aquello que ama; *justicia* es el amor que observa el orden recto, porque sólo sirve al amado; *prudencia* es aquel amor que es clarividente en todo lo que es favorable o dañoso. Pero no hablo yo de un amor cualquiera, sino del amor a Dios, al bien supremo, a la suprema sabiduría y unidad. Así podemos formular con mayor precisión aquellas definiciones diciendo: *templanza* es el amor que se mantiene íntegro e incólume para Dios; *fortaleza* es el amor que, por Dios, todo lo soporta fácilmente; *justicia* es el amor que sólo sirve a Dios y por esto pone en su orden debido todo lo que está sometido al hombre; *prudencia* es el amor que sabe distinguir bien entre lo que le es ventajoso en su camino hacia Dios y lo que puede serle un obstáculo»[1]. En la línea de esta visión agustiniana, tratamos de exponer las virtudes morales como mediadoras entre el amor de Dios y el amor al prójimo.

Dentro de las virtudes morales, las virtudes cardinales ocupan con razón un lugar de preferencia, ya como actitud general, ya como virtudes especiales.

Como disposición general actúan en cada virtud moral por lo menos como requisito. La prudencia señala el camino del bien y regula el *entendimiento práctico*. La justicia confiere a la *voluntad* una recta dirección y, sacándola de la rigidez egoísta, la ajusta a la justicia real. La templanza mantiene los afectos *concupiscibles* en el justo medio entre el embotamiento y la lascivia. La fortaleza hace que los afectos *irascibles* se mantengan en el justo medio entre la flojedad y la actividad desordenada. La prudencia y la justicia regulan las dos facultades espirituales del alma; la templanza y la fortaleza dominan los apetitos sensuales e irascibles, o sea las principales potencias psicofísicas.

Consideradas *como virtudes particulares:* la prudencia es el arte del buen consejo y del buen gobierno; la justicia es el cumplimiento de lo estrictamente debido en proporción de igualdad; la fortaleza es la lucha denodada por el bien; la templanza es el dominio de los apetitos sensibles, especialmente por medio de la castidad.

A las cuatro virtudes cardinales tradicionales añadimos nosotros la humildad, como virtud cardinal en un sentido amplio. Ella garantiza el orden fundamental del ser, la subordinación a Dios e, indirectamente, el orden en las relaciones con los demás

1. SAN AGUSTÍN, *De moribus Ecclesiae catholicae*, lib. I, cap. XV, 21, PL 32, 1322

seres. Según la primera bienaventuranza: «Bienaventurados los pobres de espíritu, porque suyo es el reino de los cielos» (Mt 5, 3), es de manera especial condición previa para recibir las riquezas del reino de los cielos y el imperio del divino amor en nosotros. En el camino de la salvación se va revelando cada vez más como fruto de la divina caridad.

A. GARDEIL, O. P., art. *Cardinales (Vertus), D. T. C.*, t. II, París 1905, 1714-1717

J. LECLERCQ, *Essais de morale catholique*, IV, *La vie en ordre*, Tournai ²1947

O. LOTTIN, *Les vertus cardinales et leurs ramifications chez les théologiens de 1230 à 1250, Psychologie et Morale aux XIIe et XIIIe siècles*, t. III, Gembloux 1954, 153-194.

B. NIESSEN, *Menschentypen, Tugenden und Laster. Menschenkenntnis und Menschenbeeinflussung nach den Ergebnissen psychologischer Forschung*, Bonn ²1956.

W. SCHÖLLGEN, *Über den Sinn und die Bedeutung der Kardinaltugenden*, «Theologie und Glaube» 46 (1956) 26-39.

O. KUNSENMULLER, *Die Herkunft der platonischen Kardinaltugenden*, Erlangen 1935.

R. GUARDINI, *Tugenden. Meditationen uber Gestalten des sittlichen Lebens*, Wurzburgo 1963.

I. LA PRUDENCIA

La conciencia, facultad de la naturaleza espiritual del hombre, lo orienta hacia el bien, hacia la voluntad de Dios. El fallo de la conciencia le transmite las exigencias del bien — de Dios —, del valor que se presenta *hic et nunc*, o sea en cada circunstancia. Dicho reclamo del bien levanta un eco en la conciencia, mas no un eco lejano, sino un eco que traduce las más íntimas exigencias del propio ser espiritual.

¿Cómo debe estar equipado el hombre para poder reconocer inequívocamente en los acontecimientos de orden natural y sobrenatural el deber, la voluntad de Dios a cada momento, a cada llamamiento de la gracia? ¿Cómo podrá amoldar su conducta a las diversas necesidades del reino de Dios? Pensamos que la *primera disposición es la que debe proporcionar la virtud de prudencia*. Y lo genuino que hay en esta virtud, considerada como *virtud cristiana*, no es otra cosa que *la docilidad, de Dios recibida, para aceptar las enseñanzas de Dios.*

1. *La prudencia según la Sagrada Escritura*

1) La prudencia, como la sabiduría, ha de considerarse como un *don de Dios*. «*El Señor da la sabiduría y de su boca derrama prudencia e inteligencia*» (Prov 2, 6). Es la misma Sabiduría eterna la que enseña la prudencia (cf. Sap 8, 7). El ser ricos en toda sabiduría y prudencia es un don gratuito de Dios por Cristo; es, por lo mismo, un objeto especial de petición (Eph 1, 8). La misma Sabiduría eterna exclama con énfasis: «*Mía es la prudencia*» (Prov 8, 14; cf. 8, 11; 10, 23). Y tanto es ello verdad, que si la eterna Sabiduría no la concede, no puede haber verdadera prudencia. A su turno, el don de la sabiduría exige en el hombre la prudencia, con la cual puede realizar sus obras (cf. Prov 14, 33; 17, 24).

2) Mas no por ser la prudencia un don de Dios puede considerarse el hombre libre de la *obligación de adquirirla, de aprenderla* (Prov 1, 3; 4, 1; 4, 7; 16, 16). Y adquirirla quiere decir, ante todo, pedirla a Dios; y luego poner la propia acción con la meditación de los mandamientos divinos (Bar 3, 9), formarla por la propia experiencia, y aprenderla de los ancianos y prudentes (Tit 2, 4).

3) La Sagrada Escritura habla, sobre todo, del *papel que desempeña la prudencia:* ella preserva de los torcidos e intrincados caminos del pecado, protege contra las artimañas de la astuta seductora (Prov 2, 14ss; 7, 4ss; 8, 14ss), sin la prudencia parece imposible escapar a sus encantos mortíferos. La prudencia preserva de toda perdición (Bar 3, 14). Sólo el prudente sabe bien cuál es el tiempo de hablar o de callar (Prov 10, 19); 11, 12; 17, 27; 21, 28; Eccli 19, 28). La prudencia debe dirigir los pasos del hombre (Prov 15, 21). Ella dicta la exacta sentencia sobre el rico y su riqueza, y proporciona el verdadero conocimiento de los hombres (Prov 28, 11; 27, 19). Pertenece a la prudencia el buen consejo (Deut 32, 28) y la vigilancia (1 Petr 4, 7). Por ella es el hombre circunspecto y vigilante, y sabe que la llegada del reino de Dios, que la venida del Señor no está en manos del hombre: por eso vive *atento al advenimiento del Señor y aplicado con toda diligencia a las obras del reino de Dios* (Mt 25, 1ss; 24, 36ss). «Fidelidad y prudencia» son las cualidades exigidas al siervo establecido sobre la «familia del Señor» (Mt 24, 45s).

4) Las *cualidades* particulares de la prudencia deben estar

en consonancia con las necesidades de esta vida. El Señor coloca a sus discípulos «en medio de lobos». Por lo mismo deben ser «prudentes como serpientes», pero su prudencia no ha de ser como la prudencia de los lobos del mundo, al que deben condenar con la simplicidad y sencillez de la paloma (Mt 10, 16s). Esta prudencia de serpiente y paloma no es cosa propia del hombre que se fía de su propia discreción, sino *propia del que se deja conducir por el Espíritu de Dios* (Mt 10, 20). A la prudencia del espíritu se opone la prudencia de la carne (Rom 8, 6), la prudencia de este mundo, la prudencia a que se someten los hijos de Agar (Bar 3, 23). Al paso que la verdadera prudencia significa «vida y paz» (Rom 8, 6) y tiene las promesas de la felicidad eterna (Mt 24, 45ss), sobre la prudencia de la carne pesa siempre la sentencia condenatoria del Crucificado (1 Cor 1, 19ss), su paga no puede ser sino la muerte (Rom 8, 6). El Señor no vacila en exhortarnos a la prudencia poniéndonos precisamente ante los ojos la «prudencia de los hijos de este siglo»: allegan cuantos medios pueden y enderezan todas sus posibilidades a la consecución de sus mezquinos objetivos; ¡cuánta mayor diligencia han de poner los «hijos de la luz» en emplear todos sus dones temporales —y con ello se entienden especialmente las riquezas— y todas sus fuerzas naturales y sobrenaturales en el servicio del reino de Dios! (Lc 16, 8ss).

5) *El Señor nos enseñó la verdadera prudencia con la palabra y el ejemplo.* Ya en su primera actuación a los doce años «admiraban todos su prudencia» (Lc 2, 47). Su conducta y sus palabras para con sus enemigos eran tan francas como prudentes, «de modo que no podían contradecirle». Un magnífico ejemplo de la prudencia de Cristo lo tenemos en el gradual anuncio de su futura muerte de cruz y en la gradual manifestación de su divina filiación; todo conforme al grado de preparación y de conocimiento de sus discípulos. A la falsa prudencia del mundo opone una prudencia nueva, traída del cielo, y esto no sólo con su palabra, sino también con el acto más sublime de su vida, con la «locura de la cruz» (1 Cor 1, 19ss); «*El que perdiere su vida por mí la hallará*» (Mt 10, 39; 16, 25).

2. *Exposición filosófico-teológica de la prudencia*

a) La prudencia en el concierto de las demás virtudes cristianas

1) La «prudencia» bíblica, en su sentido más amplio, viene a coincidir con el concepto de «sabiduría». Juntas forman lo opuesto a la «locura del pecador», que en su ceguera se entrega a la persecución de un fin y de unos medios que no lo pueden conducir más que a la infelicidad. La sabiduría es el don más sublime de Dios; ella da al hombre la luz y la fuerza que necesita para buscar su salvación en el amor de Dios, y para considerarlo y amarlo todo únicamente a la luz del amor divino. La sabiduría bíblica comprende las virtudes teologales y los dones correspondientes del Espíritu Santo, en especial el don de sabiduría. *Esta sabiduría, que implica no sólo el fuego del amor, sino también clarividencia del espíritu, es la fuente genuina originaria de la prudencia*

Para ser prudente preciso es ser antes sabio.

No le corresponde a la prudencia — en cuanto distinta de la sabiduría — poner al hombre en el camino que ha de seguir para llegar a su fin sobrenatural. Esto lo hacen las virtudes teologales, o sea la «sabiduría». A la prudencia sólo le corresponde *dictaminar «acerca de los medios conducentes al fin»*, como dice santo TOMÁS con ARISTÓTELES; esto es, *vigilar la realización del amor.*

2) La sabiduría hace que el hombre «encuentre gusto» en Dios y sólo a Él se aficione. Las *virtudes morales* rectifican la voluntad respecto de los valores particulares, poniéndose al servicio de la sabiduría. Entonces interviene la prudencia como consejera y rectora de los actos particulares. «La virtud moral, en cuanto significa actitud fundamental de aquiescencia al bien, es fundamento y condición de la prudencia. Mas la prudencia es requisito para la realización y actuación de esa actitud fundamental, ajustada a las circunstancias particulares. Sólo puede ser prudente el que ama y quiere el bien por igual. Pero, para realizar el bien, primero hay que ser prudente [2].

Mirándolo bien, la prudencia es la noble servidora de la actitud fundamental religiosa y moral. Como virtud cristiana (in-

2. PIEPER, *Traktat über die Klugheit*, pág 69

fusa) puede actuar sólo sostenida por la luz de la fe y la energía del amor. Es virtud sólo cuando se pone al servicio de la actitud fundamental religiosa y moral. Mas, respecto del ejercicio de las virtudes en un *acto determinado, exigido por una circunstancia dada,* es ella la pauta y la defensa de las demás virtudes. Efectivamente, éstas dependen de la prudencia en cuanto cada una exige una realización *perfectamente ajustada a la realidad particular* [3]. Sin duda, *las virtudes empujan a la acción por su propia esencia,* mas sólo *por la prudencia llegan a una actuación que se ajuste siempre a las necesidades o exigencias particulares del reino de Dios.*

3) Las *virtudes teologales como tales nada reciben inmediatamente de la virtud de la prudencia,* pues su acto específico se endereza directamente hacia Dios, y por lo mismo no necesita buscar el justo medio de la prudencia. Mas en cuanto las virtudes teologales tienen que actuar por la religión y demás virtudes morales, es decir, por amor de adoración y servicio, necesitan también el concurso de aquella virtud básica.

La prudencia es la noble servidora de la más noble dama, la sabiduría, con cuya luz y a cuyo servicio ve en la realidad, en la situación dada, la *ocasión propicia (kairós) puesta por acción divina;* recibe el encargo que ésta trae de parte de Dios, y busca los medios y el camino *para poner en actividad el amor de Dios y del prójimo.*

4) La prudencia tiene «dos caras»; la una mira hacia la realidad objetiva, la otra a la realización del bien [4]. También tiene dos oficios: apreciar rectamente los casos concretos y ver e imponer la acción exigida por cada realidad. Ella «percibe la realidad y se vuelve a la voluntad para mandar la acción» [5]. La prudencia reconoce en todo momento la ocasión propicia de la providencia; sin ella el alma no tendría en cada situación más que un acervo confuso de datos. La ley de Dios que el discípulo de Cristo busca con la luz de la fe y con el gusto exquisito de la sabiduría, se convierte entonces en el *precepto del momento.*

El conocimiento de la ley moral tal como lo ofrece la fe y la razón por ésta iluminada, muestra al cristiano el bien *en general.* Mas sólo la prudencia puede columbrar, en las mil situaciones de la vida, tan complicadas y oscuras muchas veces, o tan insig-

3. Cf PIEPER, l. c., pág 18
4. PIEPER, l. c., pág 30
5. L. c., pág. 27

nificantes aparentemente, lo que *hic et nunc* es el bien, lo que *hic et nunc* está conforme con el Espíritu de Cristo, la llamada concreta a la caridad. La doctrina tradicional sobre la prudencia hace resaltar cuánto importa para cada uno en su situación respectiva y particular (en su *kairós* o momento propicio de la gracia) la voluntad particular de Dios. Para el prudente y sólo para él, es cada momento el momento de la gracia, el momento de trabajar por el reino de Dios.

Santo TOMÁS da particular importancia a la valoración de la situación concreta cuando exige el concurso o función especial de una virtud potencial de la prudencia, llamada *gnome* (discreción), para las mil situaciones que no se resuelven por la simple aplicación de la regla general [6].

Esta verdad adquiere mayor evidencia aún puesta en correlación con los *dones del Espíritu Santo*. La virtud de prudencia, ayudada por la «gnome» o facultad para descubrir la voluntad de Dios en las situaciones que no caen bajo las reglas generales, se vuelve más delicada y sensible, por el don de consejo, para conocer esa voluntad de Dios, no en las reglas generales, sino directa e inmediatamente en la situación particular. Lo que no significa de ningún modo que desprecie la ley vigente. Así pues, la *prudencia hace que en toda situación, aun en la más intrincada, se transparente la voluntad de Dios que en ella se encierra.* Si la vida religiosomoral del cristiano fuera sólo la aplicación mecánica de la regla moral general, estaría de más la doctrina de la prudencia, de la *gnome* o discreción, y aun la del don de consejo.

5) La prudencia no contempla únicamente los hechos exteriores y temporales, sino sobre todo *la revelación y la acción salvífica de Dios. Como virtud infusa, es ella el ojo de la fe, abierto para contemplar el momento actual.* Y a medida que crece la vida de la gracia va entrando más y más bajo el influjo de los dones del Espíritu Santo.

La prudencia cristiana es ora infusa ora adquirida; esto quiere decir que es la actitud humilde y llena de fe del que escucha —actitud callada y fructuosa, iluminación de la fe, sometimiento a la dirección del Espíritu Santo— y al mismo tiempo investigación solícita e intensa de la voz de la realidad.

6) La prudencia se levanta sobre el fundamento de la *humildad*, del humilde *reconocimiento de los datos reales y de la limitación que éstos imponen a las posibilidades de la realización del bien.* Es, pues, oficio de la prudencia no sólo considerar los valores eternos, sino descubrir la voluntad de Dios por medio de la realidad y ajustar la acción al mundo real. Sólo es prudente aquel que *sabe doblegarse a las necesidades del momento histórico,* comprendiendo que la providencia lo ha permitido tal cual es y que fue ella quien lo colocó en él. El momento histórico es el que manifiesta y ofrece las posibilidades del bien. El hombre debe imprimirle el sello del reino de Dios. Prudente es sólo aquel que acepta las pobres condiciones de la vida y recibe gustoso la misión que Dios le confía, aunque enviada por los modestos mensajes de la situación particular, concreta. El imprudente sueña que en un mundo mejor también podría servir mejor a Dios, y así descuida el deber del momento. La imprudencia forma planes e ideales que defiende con calor, pero que no se ajustan a la realidad.

7) La prudencia se vuelve hacia la realidad, no para contemplarla indiferente, sino para decidirse a una *activa intervención.* Todo quietismo y toda falsa «interioridad» le es extraña. Nada tiene que ver con aquella actitud que considera que lo que importa no son las obras exteriores, sino sólo las buenas disposiciones internas. El cristiano necesita la prudencia *para ser buen ciudadano y servidor del reino de Cristo.* Al decir que la prudencia está al servicio del reino de Dios en su urgente realidad, se ha dicho lo esencial. Santo TOMÁS enseña que el acto principal de la prudencia es la orden de pasar a la acción [7].

Santo TOMÁS acepta la idea aristotélica de que la prudencia es ante todo virtud política y militar [8]. Traduciendo a idea cristiana el pensamiento aristotélico, diremos que la prudencia es una virtud que tiene sin duda algo que ver con la política y la guerra de este mundo, mas sólo en cuanto dirige la actuación del que trabaja por establecer el reino de Dios, y milita en las pacíficas filas de los seguidores de Cristo.

8) Expresamente rechaza santo Tomás la opinión de que la prudencia es virtud que está mera y exclusivamente al servicio de la *propia perfección* [9], como si tuviera como misión no tanto orientar rectamente hacia las acciones exteriores cuanto velar

6. ST II-II, q. 51 a. 4; I-II q. 57 a. 6 ad 3

7. ST II-II, q. 47 a. 8.
8. ST II-II, q. 50.
9. ST II-II, q. 47 a. 10.

por la virtud interior del agente [10]. Puesto que la prudencia es la consejera del amor en la aplicación a los actos concretos, debe tener las mismas cualidades que éste. Ahora bien, la caridad *non quaerit quae sua sunt* «no es interesada» (1 Cor 13, 5), no busca el bien propio, sino el del prójimo, ante todo, el bien común de la multitud [11].

Por lo demás, no es de admirar que el pensamiento de santo TOMÁS concuerde con el de ARISTÓTELES en cuanto a las expresiones. El que sabe leer comprenderá fácilmente que tras los mismos términos se esconden ideas muy distintas, y que, según santo Tomás, la prudencia no es la simple sirvienta en el negocio de la autoperfección egoísta y de la adquisición de la felicidad en la ciudad terrena.

El fin más noble del hombre, la más hermosa misión que le ha confiado el amor divino es *la gloria de Dios, la manifestación de su perfección y santidad infinitas por medio de toda la vida.* Pues bien, siendo la prudencia la que dirige los actos del amor, la que pone de manifiesto la gloria divina que mora en nosotros, podemos decir que *el cristiano ha de apreciar la prudencia al igual que su noble misión: el anuncio de la gloria de Dios mediante la práctica de la verdad.* Si tanto sufren la gloria y el reino de Dios, es precisamente por falta de celo y, sobre todo, por falta de prudencia. Mas para que la obra exterior sea en realidad manifestación de la gloria de Dios, tiene que ser expresión de la hermosura de la gracia y del amor, por medio de los cuales somos nosotros admitidos dentro de esa divina gloria. Sería, pues, una triste equivocación pensar que la prudencia sólo tiene que ocuparse de regular la actividad externa, con descuido de la vida interior. Por el contrario, tócale precisamente a la prudencia fijar los límites de la actividad exterior de manera que no se pierda el contacto íntimo con Dios. *Así, la prudencia regula el recogimiento y tranquilidad interna, para llegar mejor dispuesto a la actividad exterior.*

Mas en el reino de Dios lo principal y más elevado no es la acción, la actividad exterior, aunque sea muy importante. Por tanto, no es la prudencia la virtud más noble. Más alto están las virtudes teologales, que nos hacen vivir en comunidad con Dios y que enderezan directamente hacia Él nuestros sentimientos. Con todo, estas virtudes, mientras estamos en el tiempo de

10. ST I-II, q. 57 a 5 ad 1
11. ST II-II, q. 47 a. 10.

la prueba, piden esencialmente la demostración por los actos: de allí que requieran el servicio de la prudencia.

b) La prudencia y la conciencia

El importante papel de la prudencia consiste en conseguir que el hombre, por entre el lenguaje de la realidad, llegue a oir en su conciencia la voz de Dios. La conciencia trata de conseguir que al decidirse a la acción *proceda el hombre a dar una respuesta adecuada a la voluntad de Dios en la hora de la prueba.*

El *dictamen de la conciencia,* cuando es de veras un dictamen verdadero y recto, no es más que el *dictamen de la prudencia.* El dictamen de la conciencia culpablemente errónea no viene en modo alguno de la prudencia, que en tal caso falta o no obra. Al revés, el dictamen de la conciencia *inculpablemente errónea* es un verdadero acto de la prudencia, aunque le falta algo para su perfección, sea una auténtica disposición a la virtud, sea algún elemento integrante de ésta.

La *sindéresis,* que ya desde el principio coopera en el acto de la prudencia, o en sus actos parciales, hace que el fallo de ésta sea realmente fallo de la conciencia; o sea hace que el hombre *reconozca al fallo de la prudencia una fuerza obligatoria. Para que el hombre reconozca cuál es el bien que «hic et nunc» obliga, no basta la sindéresis, es preciso que intervenga la prudencia.* Así pues, el fallo de la conciencia es lo mismo que el fallo de la prudencia, excepción hecha de la fuerza obligatoria con que aquél se presenta a la conciencia, fuerza que le viene de la sindéresis. El dictamen de la conciencia, por su contenido, es el resultado de la actividad de la prudencia. Mas la sindéresis, que todo lo encierra y activa, es la que imprime fuerza obligatoria al precepto de la prudencia. «La sindéresis mueve la prudencia» [12]. Cuando la sindéresis es débil, también lo es la prudencia. La mejor garantía para la rectitud de los actos de «consejo» y de «juicio» de la prudencia es una sindéresis sana y robusta.

c) Los actos de la prudencia

Según santo TOMÁS [13], tres son los actos principales de la prudencia: el *consejo,* o examen de los medios; el *juicio,* fallo

12 ST II-II, q. 47 a. 6.
13. ST II-II, q. 47 a. 8

o dictamen que señala lo que reclama la situación, y el *imperio,* resolución o mandato por el que la prudencia mueve a actuar y señala la índole y modo de la acción.

Los dos primeros se ordenan a este último, que supone la rectitud de aquéllos. Desde este punto de vista, el imperio parece ser, pues, el más importante. Mas, visto desde otro ángulo, el consejo parece ser el fundamental: el que con toda rectitud toma consejo consigo mismo, infaliblemente llega a una determinación recta. Por el contrario, el que ya desde el consejo aparta la mirada de la majestad y amabilidad del valor moral para mirar codiciosamente lo que fomenta la sensualidad y el orgullo, pierde la rectitud y la fuerza para llegar a la resolución prudente.

Según ARISTÓTELES, la virtud que ayuda a tener buen consejo es la *eubulía;* la *sýnesis* da el recto juicio moral respecto de lo que cae bajo la ley general, la *gnome* o discreción juzga rectamente en los casos en los que las reglas y leyes generales no bastan. A la *gnome* corresponde, según Aristóteles, la *epiqueya,* que supone que el legislador tiene presente que la vida no puede caer toda bajo los cánones de la ley. A la virtud de prudencia, en especial a la *gnome,* corresponde, pues, suponer que el legislador es mesurado y comprensivo, o sea que no carece de *epiqueya.* El papel desempeñado por la *gnome* o discreción debía ser mucho más amplio en la moral cristiana —que es moral del amor, el cual va mucho más allá de las reglas o normas de la justicia legal— que en la doctrina aristotélica, para la cual es la justicia el supremo principio moral, justicia por lo demás mucho más estrecha y pobre que la justicia bíblica.

d) Requisitos de la prudencia

El amplio cometido de la prudencia requiere para su perfecta realización el empleo de *casi todas las energías y habilidades del alma,* sin contar que hay que suponer la rectitud de todas estas fuerzas, o sea la presencia de todas las virtudes.

Estas energías o armas de la prudencia pudieran acaso dividirse convenientemente conforme a los actos constitutivos de la prudencia ya indicados:

a) Para la perfección del *consejo* se requiere: 1.º una *memoria* fiel[14] que tenga siempre presentes las leyes y preceptos generales de la vida cristiana y, sobre todo, las útiles experiencias pasadas; 2.º una *inteligencia*[15] penetrante que pueda captar lo que es esencial en las cosas y situaciones y su relación con el bien; 3.º una *razón*[16] o entendimiento agudo que partiendo de un conocimiento y de una experiencia llegue por el raciocinio y la conjetura a nuevos conocimientos; 4.º una *docilidad*[17] pronta y humilde, atenta a las enseñanzas que la vida le va ofreciendo, lista para reconocer los límites de sus propios conocimientos y por lo mismo para aprovechar la experiencia y el consejo ajenos.

b) Para pasar luego al *juicio* o dictamen sin demasiada ansiedad o vacilación se requiere: 5.º el tino o *solercia*[18]. Cuando falta esta cualidad auxiliar de la prudencia, se llega fácilmente a los escrúpulos, a la timidez y vacilación del juicio, no obstante la diligencia puesta en el consejo o examen; de donde resulta que no se atreve entonces el hombre a fiarse de su propio juicio, aunque bien fundado, y contrae la manía de estar consultando siempre a los demás. Con ello se omite o difiere la acción necesaria. La falta de tino en el juicio viene muchas veces de que se busca una seguridad metafísica en cosas morales, para las que sólo es posible una seguridad moral, prudencial.

El defecto contrario consiste en la *temeridad* y audacia del juicio, que precipita al hombre a la resolución y acción antes de haber pesado a fondo y sin suficiente consejo las razones. La temeridad se muestra en la acción, pero tiene su origen en el juicio precipitado, después de un consejo o examen insuficiente. El defecto está en la preparación de la acción.

c) A la buena *resolución* o *imperio* contribuyen: 6.º la *providencia,* de donde deriva el nombre de prudencia[19], *quia est principalior inter omnes partes prudentiae,* que considera los efectos que ha de tener la acción o la omisión, y obra en consecuencia; ella garantiza una valoración dinámica del «ahora»; 7.º la *circunspección —quae respicit omnia quae circumstant*[20]—, que atiende a las circunstancias que tienen algún roce moral con el acto; 8.º la *cautela*[21] pone en guardia contra lo que puede dificultar la acción.

Estas ocho facultades no son meras disposiciones naturales, sino que *forman parte de la virtud* de prudencia, en cuanto son sus auxiliares; de su perfección depende la perfección de la prudencia misma.

e) Adquisición y cultivo de la prudencia

La fe y la esperanza disponen a la *infusión de la virtud* de prudencia, o sea a la infusión del hábito de prudencia ordenado al fin sobrenatural. La virtud entra en el alma junto con la caridad.

La *prontitud y facilidad para el acto se adquiere «con el sudor de la frente»,* cultivando aquellas ocho facultades que antes enumeramos, junto con las virtudes de la voluntad, de cuya presencia y crecimiento la prudencia depende.

Al cultivo de dichas facultades auxiliares de la prudencia pertenece ante todo la adquisición de los *conocimientos morales* necesarios, conocimientos que mejor se adquieren por la me-

14. ST II-II, q. 49 a. 1.
15. Ibid. q. 49 a. 2.
16. Ibid. a. 5.
17. Ibid. a. 3.
18. Ibid. a. 4.
19. Ibid. a. 6.
20. Ibid. a. 7.
21. Ibid. a. 8.

ditación de las enseñanzas y ejemplos de Cristo que por el estudio de conceptos abstractos, el cual, sin embargo, es también necesario, *ejercitando el juicio* por medio de la *casuística;* mas sin ir hasta considerar los casos propuestos y resueltos como una receta que valga indistintamente en toda circunstancia. Aun en la instrucción del pueblo se debe echar mano de los ejemplos, de los casos concretos, que evidencian la verdad. Añádase la preocupación por *aconsejarse* y aprovecharse de la experiencia. Cada cual debe cuidar aquella facultad que más falta le hace. Así, por ejemplo, el escrupuloso no ha de preocuparse tanto por ejercitarse en el consejo y deliberación cuanto en el tino y presteza de juicio. No a todos dotó la naturaleza de iguales dones de prudencia. Aun supuesta la mejor voluntad y acaso una crecida santidad, no todos alcanzan la necesaria prudencia para guiar a los demás. Pero, como expresamente enseña santo TOMÁS [22], todos los que están en gracia tienen la prudencia suficiente para salvarse, y «si tienen que pedir consejo, tendrán la suficiente prudencia para saber que lo tienen que pedir y para discernir los buenos consejos de los malos» [23]. Por estas palabras del Aquinate se ve cuánto caso hacía él del discernimiento o discreción, en la que principalmente, según la tradición, se refleja la prudencia.

Cuanto más prudente es uno, más aprecia el consejo ajeno. «Más aprovecha quien a la propia experiencia une la ajena» [24]. Junto con la disposición de pedir consejo ha de crecer la discreción, al menos para saber distinguir al consejero digno de confianza del imprudente o malo.

Puesto que hay íntima conexión entre la prudencia y la conciencia, o sindéresis, lo que ya dijimos del cultivo de ésta vale también aquí. La delicadeza de la conciencia para captar la situación es, en cierto modo, lo mismo que la prudencia; luego ésta será delicada y firme en la medida en que lo sea la conciencia. Florece la virtud de prudencia sobre el suelo firme de una conciencia sana, de una persona en orden consigo misma y con Dios.

El mejor cultivo de la conciencia, y por tanto de la prudencia, es el crecimiento en el amor de Dios y del prójimo. De nada valen las facultades auxiliares de la prudencia si no las anima y gobierna la caridad. El amor divino reprime las pasiones, que son las que ofuscan el recto juicio de la prudencia.

22. ST II-II, q. 47 a. 14.
23. L. c.
24. D. FEULING, *Diskretion,* «Benediktinische Monatsschrift» 7 (1925) 249.

> Sólo la caridad, por su íntima conexión con el bien, percibe en el lenguaje de las circunstancias la voluntad de Dios. Sólo el juicio del amor acierta con la esencia del bien.

Esto es lo que significa la frase de san AGUSTÍN, por desgracia a menudo mal comprendida: «Ama y haz lo que quieras», esto es, lo que quiera el amor. La caridad no hace superflua la prudencia y lo que ella supone, mas sólo ella puede dirigirla y emplearla con provecho.

f) Perfeccionamiento de la prudencia por el don de consejo

Puesto que la prudencia hunde sus raíces sobrenaturales en la sabiduría, afirma el don de sabiduría, que es la que da el sabor sobrenatural del amor y del bien, y perfecciona la prudencia. Pero el don que especialmente corresponde a la prudencia es el *don de consejo,* por el cual el Espíritu Santo eleva a tal perfección el primer acto de la prudencia, o sea el consejo o deliberación, que la rectitud de los actos subsiguientes queda fundamentalmente asegurada [25]. Los dones del Espíritu Santo disponen al hombre a ceder fácilmente a la moción divina [26]. Por el don de consejo se entrega el alma gustosamente a la dirección y moción de Dios. Entonces no busca el alma la fidelidad a sí misma, a sus planes y determinaciones, sino la fidelidad a la voz de Dios que se le transmite en el lenguaje de las circunstancias. *El don de consejo acompaña toda actuación perfecta de la prudencia,* bajo la forma de docilidad, de maleabilidad, de silencio, que se abre a la menor señal de la voluntad de Dios, ya se manifieste ésta por una voz que se oye directamente en el corazón, ya por el lenguaje de las leyes exteriores y decretos providenciales, y éste es el oficio ordinario del don de consejo.

El don de consejo, que corona la prudencia, pone muy en claro la gran diferencia que hay entre la prudencia cristiana y la prudencia griega, que abandona al hombre a su propio juicio y resolución, sin contar con que tiene otra finalidad. La humilde prudencia cristiana ejerce su actividad procurando la docilidad a la moción de Dios.

25 ST II-II, q. 52.
26. ST I-II, q. 68 a. 1.

El cristiano sabe que sólo posee la prudencia consumada, cuando llega a ser discípulo consumado de Cristo, cuando se deja guiar plenamente por el Espíritu de Cristo.

El olvido de la doctrina de los dones del Espíritu Santo por no pocos moralistas ha tenido graves consecuencias, no siendo la menor el que se viniera a perder ese optimismo cristiano que confía en la moción del Espíritu Santo. ¿Qué significaría entonces esta afirmación divina: «Y serán todos enseñados por Dios»? (Ioh 6, 45). Se llegó así a la conclusión de que no era posible conocer lo que Dios quería de cada uno, sino por medio de la aplicación de la ley común a cada caso particular: ¡lo que no cae bajo la ley, ya no obliga! Así, el gran precepto del amor pierde su fuerza obligatoria en todo aquello que no cae bajo una reglamentación legal. La moral que atienda a la doctrina de los dones del Espíritu Santo, como es la de santo TOMÁS, tendrá que ser por fuerza personalista en el buen sentido; por lo mismo tendrá en cuenta que el cristiano no se encuentra simplemente ante una fría ley *impersonal*, sino ante el llamamiento personal de Dios por el lenguaje de la situación y del momento.

El cristiano de veras prudente, o sea dócil a la voz interior del maestro, a la voz del Espíritu Santo, reconoce la voluntad de Dios no sólo en la ley general exterior, sino también en la situación especial en que se encuentra y en los dones especiales de la gracia.

g) Defectos y vicios opuestos a la prudencia

La exposición que hace santo TOMÁS[27] de los vicios opuestos a la prudencia es una muestra de fina observación psicológica y de claridad en la distinción.

1.° La *imprudencia* puede ser simplemente la falta negativa de prudencia. Tal imprudencia no lleva a servir a un mal fin, por lo menos conscientemente, pero tampoco da con el acto correspondiente al buen fin, ora porque las facultades naturales son imperfectas o no han sido cultivadas, ora porque su amor no alcanza la necesaria intensidad. El estado lamentable en que nos dejó el pecado original explica esta imprudencia. Otras veces está su causa en negligencias culpables, sin duda reprobadas, pero aún no reparadas. Aun el verdadero convertido que marcha ya por el camino de la perfección puede cometer imprudencias, que indudablemente han de atribuirse a la humana imperfección, y que deben servir por lo menos para hacerlo más cauto y prudente, haciéndolo más humilde.

2.° Hay otra imprudencia que incluye pecado[28] y es el acto

27. ST II-II, qq. 53-55.
28. PIEPER, l. c., pág. 40.

culpablemente imprudente. Puede suceder que el que lo comete no persiga un fin último indebido, sino que descuide obrar conforme lo pide el último fin verdadero; o sea que *se equivoca culpablemente en cuanto a los medios conducentes al fin*. Semejante imprudencia procede de la ignorancia culpable, de la precipitación y temeridad, de la negligencia, de la indecisión[29].

Pero la principal fuente de la imprudencia es, según santo Tomás, la lujuria, que sumerge en los placeres sensuales[30]. Nada oscurece tanto el juicio e impide la necesaria «abstracción» de los bienes sensibles como el entregarse a los desordenados placeres de la carne.

En un sentido más amplio, es necedad e imprudencia cualquier acción contra la conciencia, o sea contra el fallo de la verdadera prudencia. En este sentido, la Sagrada Escritura llama locura todo pecado. De hecho, no es propiamente la prudencia lo que falta, sino la sabiduría, el amor al bien.

3.° La virtud de la prudencia llega a perderse completamente con la *sustitución del verdadero último fin por otro falso;* entonces se llega al vicio de la imprudencia que emplea el conocimiento y la experiencia adquirida en servicio del fin torcido: es la *«prudencia de la carne»*. «La prudencia de este mundo» es la más tremenda acusación de inercia lanzada contra los cristianos que pretenden excusar las faltas diciendo no haber sido dotados naturalmente de prudencia (cf. Lc 16, 8). Los hijos de las tinieblas, los prudentes según la carne, demuestran cuánta es la energía que se puede desplegar para encontrar los medios y las vías para llegar a un fin amado apasionadamente.

La «prudencia de este mundo» es enemiga de Dios y está al servicio del reino de Satán. Someterse a ella es ir a la muerte (Rom 8, 6). Afín a la prudencia de la carne es la excesiva preocupación por lo temporal, la que por lo menos impide emplear todas las energías de la prudencia en servicio del reino de Dios.

La fuente principal de la prudencia de la carne es, según santo Tomás, la «avaricia», la avidez de dinero y de poder que si no extingue la razón como la lujuria, la pone al servicio de la injusticia, lo que es peor[31].

La prudencia de la carne puede encontrarse aun respecto de cosas menores que no nos aparten del último fin: en tal caso es pecado venial.

29. ST II-II, q. 53 a. 2.
30. Ibid. a. 6.
31. Ibid. q. 55 a. 7.

4.° El tercer enemigo de la prudencia es la *astucia, que sólo emplea medios tortuosos para llegar al fin*[32]. Al intrigante le falta la sencillez de la paloma, la verdadera rectitud. La astucia, la intriga, es pecado aun cuando se crea servir a una buena causa. La incompatibilidad que hay entre ella y el reino de la verdad a la que se pretende servir, presenta una especial deformidad.

Lo opuesto de la astucia terrena, cuyos medios son el fraude y el engaño, es la sencillez y sinceridad, que se aparta de los caminos tortuosos y es franca en la elección de los medios. El prudente es sincero en sus fines y en sus medios.

TH. DEMAN, O. P., *S. Thomas d'Aquin, La prudence. Traduction française, notes et appendices,* Tournai [2]1949.
N. PFEIFFER, *Die Klugheit in der Ethik des Aristoteles und Thomas von Aquin,* Friburgo de Brisgovia 1943.
H. KOLSKI, *Über die Prudentia in der Ethik des hl. Thomas* (tesis doctoral de filosofía), Wurzburgo 1934.
J. PIEPER, *Traktat über die Klugheit,* Munich [4]1949.
D. FEULING, *Discretio,* «Benediktinische Monatsschrift» 7 (1925) 241-258; 349-360.
H. HERING, *Quomodo solvendi sunt casus: recurrendo ad sola principia an etiam ad prudentiam?,* «Angelicum» 1941, 311-335.
D. CAPONE, C. SS. R., *Intorno alla verità morale.* Excerpta ad diss. ad Lauream (Pont. Univ. Gregoriana), Nápoles 1951.
M. PRIBILLA, *Klugheit und Gewissen,* «Stimmen der Zeit» 68 (1938) 205-216.
G. THIBON, *Le risque au service de la prudence,* «Études Carm.» 24 (1939) I, 47-70.
R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La prudence et la vie intérieure,* «Vie spirituelle», t. 51 (1937) 24-41.
H. D. NOBLE, *Prudence, Dict. Théol. Catholique* XIII, 1023-1076.
B. ERASMI, *Die «Unterscheidung der Geister» als Grundbedingung christlicher Mündigkeit,* «Geist und Leben» 22 (1949) 204-216.
R. EGENTER, *Über die Bedeutung der Epikie im christlichen Leben,* «Philosophisches Jahrbuch» 53 (1940) 115-127.
G. GUNDLACH, S. I., *Klugheit als Prinzip des Handelns,* «Gregorianum» 23 (1942) 238-254.
J. R. CONNERY, S. I., *Prudence and Morality,* «Theological Studies» 13 (1952) 564-582.
Klugheit und Seelsorge, «Anima» 15 (1960) cuaderno 1.
Cf. la bibliografía de las reglas de prudencia, tomo I, págs. 249 s, y de la casuística, tomo I, pág. 349.

32. Ibid a. 3.

II. LA JUSTICIA

1. *La justicia como actitud básica universal*

También de la justicia hay que decir que, considerada como virtud cristiana, tiene un sentido más profundo y un lugar especial, diferente del que ocupaba antes en el sistema precristiano de las virtudes. *Como virtud cristiana se ilumina con el resplandor de las virtudes teologales a cuyo servicio está, en particular con el de la caridad.*

Precisamente es uno de los defectos más notables de la antigua ética pagana de Occidente el desconocimiento del verdadero concepto de la justicia y del lugar que le corresponde en el conjunto de la moral. Ni la más elevada doctrina de los griegos, ni mucho menos la de los romanos, logró comprender que la primera y la fundamental virtud de la voluntad tenía que ser el amor.

Al revés, la noble ética de CONFUCIO coloca entre las virtudes fundamentales y en primer término la *«benevolencia», la buena disposición del ánimo para con el prójimo y la sociedad.* «La ventaja que el cielo concedió a los sabios son las virtudes de benevolencia, justicia, cortesía y prudencia. Radican en el corazón, irradian en el rostro, se muestran en el porte del cuerpo y de todos los miembros»[33]. Aquí encontramos una ética personalista, una ética de sentimientos mucho más vecina a la concepción bíblica. La predicación del Evangelio en Extremo Oriente debería buscar sus puntos de contacto más con CONFUCIO que con ARISTÓTELES.

En el antiguo sistema grecorromano de las virtudes básicas, que concede a la justicia el primer lugar y que considera el amor como una simple pasión, *la ética queda materializada,* pues la justicia, tal como fue expuesta comúnmente, *regula propia y primeramente nuestras relaciones con las cosas, el uso de los bienes materiales,* y las relaciones con el prójimo también en relación con las cosas materiales y no en relación con sus valores afectivos. Es el amor el que nos abre hacia el «otro» y nos hace llegar hasta la fuente viva de sus valores. Entonces y sólo entonces viene

33. S. COUVREUR S. I., *Les quatre livres,* en francés y latín, Ho Kien Fou 1895, pág. 616. Cf. M. HEINRICHS, *Die Bedeutung der Missionstheologie, aufgewiesen am Vergleich zwischen den abendländischen und chinesischen Kardinaltugenden,* Munster 1954.

la justicia entre los dos, o entre el individuo y la sociedad, a regular el orden respecto de los bienes entre los particulares y también con la comunidad o sociedad.

Encuéntranse con todo en el concepto precristiano de la virtud cardinal de la justicia algunos principios que pueden interpretarse en el sentido del amor personal, o por lo menos adaptarse a él. La justicia puede interpretarse como virtud de la voluntad que establece lo justo respecto de todos los seres que se ofrecen al sujeto, *ante todo respecto de las personas o de la sociedad* Esta es justicia objetiva en sentido amplísimo, que atiende tanto a los valores materiales como a los valores personales. Así entendida, es la justicia una actitud abierta a la contemplación de los valores, que cierra la entrada a todo lo que sea contrario a la realidad objetiva y dispone la voluntad a cumplir con todas las exigencias que imponen los valores del propio yo y los del prójimo. Así como la *prudencia* es la recta apreciación de todas las exigencias y deberes que impone una situación, asimismo es la *justicia,* virtud de la voluntad que con ella hace juego, la única que posibilita al entendimiento práctico un juicio que se ajuste a la realidad, o sea un juicio prudente. De este modo la justicia aprovecha el juicio objetivo y el imperio de la prudencia y los realiza sin dejarse engañar por motivos arbitrarios, o sea extraños a la realidad.

Así entendida, es la justicia la más sublime de las virtudes cardinales. Su centro de energía es el amor de los valores y de la persona. De esta disposición de la voluntad a someterse a las exigencias de los valores depende tanto la prudencia como la fortaleza y la templanza.

La justicia como actitud de la voluntad es anterior a la prudencia, mas el acto de la prudencia, el juicio conciencial y el dominio de las pasiones deben preceder a la realización de las obras de justicia. La fortaleza y la templanza son virtudes si se elevan a la finalidad moral que les señalan el amor y la justicia, pues de por sí la represión de los apetitos significa poca cosa: la fortaleza y la templanza no revisten, pues, el verdadero carácter de virtudes sino cuando se ordenan a la realización de la justicia.

2. *La justicia como virtud específica*

La acepción ordinaria de la justicia como virtud cardinal no es tan amplia que encierre en sí el amor a los valores y a las personas. Según la definición ordinaria dada por santo TOMÁS[34], es la justicia *«la voluntad firme y constante de dar a cada cual lo suyo»*. Dar a cada uno lo suyo y darle lo justo es lo mismo. El ámbito del derecho y el de la justicia se identifican[35]. Por «derecho» entiende santo Tomás lo debido *estrictamente* dentro de los términos de la igualdad, y de la igualdad proporcional[36]. «Dar a cada uno lo suyo» no significa dar a todos lo mismo. La igualdad debe ser proporcional, esto es, correspondiente a la dignidad y derechos de cada uno. Sólo cuando todos son iguales en cuanto personas, tienen derecho a lo mismo, pues si hay diferencia, por ejemplo en las funciones, la medida de los derechos respectivos es también diferente. En la vida moral se corresponden poderes y deberes, talentos y responsabilidades, derechos y obligaciones. La diversidad de dones y deberes, de derechos y obligaciones correspondientes la expresó san PABLO en la viva imagen del cuerpo humano, dotado de diversos miembros y funciones.

El concepto de justicia en su sentido estricto se realiza con toda claridad donde se exige la perfecta igualdad; es el caso exclusivo de la justicia conmutativa, en la que se exige un valor exactamente correspondiente entre lo que se da y se recibe.

Lo que es común a toda justicia tomada estrictamente es el regular no tanto la armonía de los corazones —ese oficio le corresponde al amor—, cuanto la armonía de los actos exteriores, o sea el *orden de los derechos y de los bienes.* Pero la justicia en sentido bíblico, que vive del amor gratuito de Dios, se mide siempre por el patrón del amor y da siempre más de lo que es estrictamente debido. Ella es amor.

3. *Las diversas especies de justicia. Sus partes subjetivas*

Distínguense diversas especies de justicia en atención a los *derechos,* y al sujeto *pasivo* y al sujeto *activo* de los mismos.

a) La justicia conmutativa

Se rige por el derecho de contrato privado, conforme al *principio de igualdad entre lo que se da y se recibe.* El sujeto activo y pasivo es la persona privada (o alguna sociedad como persona

34. ST II-II, q. 58 a. 1.
35. Ibid. q. 57 a. 1.
36. Ibid. q. 58 a. 11.

moral), la finalidad es la utilidad privada, el bien privado del individuo (de la persona física o moral).

La justicia conmutativa *exige que se dé al otro un valor igual al que ofrece y prohíbe usurpar sus derechos o quitarle algo.* Las principales faltas contra la justicia conmutativa son el robo, el fraude y la injusta damnificación.

b) La justicia general o legal

El sujeto pasivo es la *comunidad,* su finalidad el bien común. Sujeto activo es tanto la comunidad o sociedad por medio de sus órganos oficiales cuanto los individuos respecto de la comunidad o sociedad. Los representantes del poder cumplen con esta justicia imponiendo leyes que fomenten el bien común; los súbditos la cumplen observando fiel y escrupulosamente aquellas mismas leyes.

La justicia legal o general recibe en santo TOMÁS las perspectivas de una virtud moral universal, en cuanto ordena todas las buenas acciones al bien general de la comunidad[37]. Considerándola en este aspecto, dice generalmente santo Tomás que la justicia es la primera de las virtudes morales, puesto que el bien general está antes que el particular[38]. Extendiendo teológicamente este pensamiento, significaría: la más elevada virtud no consiste en trabajar en su propio perfeccionamiento con una visión limitada de sí mismo, sino en olvidarse de sí mismo para laborar por el bien común, o sea en procurar la gloria de Dios y la extensión de su reino. Por eso las virtudes que tienen por objeto regular el interior del individuo y que son la fortaleza y la templanza, no son las virtudes más elevadas; lo es la justicia, que lo endereza todo a mayor bien del prójimo, o sea de la sociedad, y en último término a Dios. Por tanto, la virtud es tanto más elevada cuanto más se despreocupa la persona de sus propias ventajas. Con todo, el sentido ordinario de la justicia legal no es tan amplio. Se limita a enderezar hacia el bien común la actividad de los poderes legislativos y el cumplimiento de las leyes.

c) La justicia distributiva

El sujeto pasivo es el individuo respecto de la comunidad. Su finalidad es el bien de cada uno de los miembros de la comunidad; el sujeto activo, la comunidad por medio de sus órganos oficiales. La justicia distributiva regula la cantidad de privilegios, socorros, cargas y obligaciones que corresponden a cada miembro de la sociedad. *El individuo tiene derechos fundamentales frente a la sociedad,* derechos que ésta debe garantizarle y defenderle. A su vez, el individuo cumple con la justicia distributiva mostrándose conforme con la distribución de cargas y privilegios cuando es justa, y absteniéndose de reclamaciones injustificadas. En un Estado democrático en que cada cual puede por sí mismo reclamar y defender sus derechos y cumplir sus deberes, la justicia distributiva es virtud muy necesaria, no sólo a las autoridades sino también al ciudadano. Ella debe regular la propaganda política y el cumplimiento del deber electoral. La autoridad peca contra ella por la defensa parcial de un grupo o categoría.

37. ST II-II, q. 58 a. 5.
38. Ibid. a. 12

La justicia legal y la distributiva deben servirse mutuamente El individuo que se desvela por el bien de la sociedad debe ser recompensado por ésta en proporción; quien más sirve, tiene derecho a mayores honores y ventajas. El goce de privilegios obliga también a mayores servicios, a más desvelados esfuerzos por procurar el bien común.

En la aplicación de este principio hay que usar sin duda de circunspección: quien se ha apoderado —con justicia o sin ella— de buena parte de los recursos nacionales y por lo mismo paga mayores impuestos, no tiene por esto solo derecho a mayores honores y privilegios. No hace más que cumplir con lo que se le puede exigir en derecho; lo que da entonces está simplemente en proporción con lo que recibe, pues disfrutando de mayores bienes comunes, debe también rendir más que aquel que disfruta de menores posibilidades. Cuando, por el contrario, un individuo se ha apoderado de grandes propiedades quitándoles a los demás miembros la posibilidad de trabajar en provecho propio y de la sociedad, tal individuo ha de ser considerado como un parásito si no realiza proporcionalmente en provecho de la sociedad algún servicio extraordinario.

Obra de justicia, pero desgraciadamente obra rara, es que los ricos y potentados renuncien de buena gana y voluntariamente a ventajas o propiedades desproporcionadas, perjudiciales para la comunidad. Se les puede obligar en derecho a hacerlo

d) La justicia social

Después de la encíclica *Quadragesimo anno* —1931— aparece una cuarta justicia, como especie de dicha virtud, llamada justicia social. La finalidad especial de dicha justicia no está en proteger derechos circunscritos por leyes, sino más bien *los derechos naturales de la sociedad y de sus miembros.*

La justicia social supone la conmutativa, por ejemplo, en la cuestión del salario, en la que, en principio, el salario pretende

establecer la igualdad entre el trabajo y su remuneración. Mas la justicia social va mucho más lejos. Ésta considera al patrono y al obrero como miembros de sociedades diferentes: el obrero debe ser remunerado como miembro o sostén de una familia; la cuantía del salario y los beneficios deben calcularse teniendo en cuenta el bien de la empresa y de la economía general.

La justicia social pretende regular las relaciones entre el capital y el trabajo, mas no basándose en la justicia conmutativa, que procede según la estricta igualdad, ni tampoco únicamente en la justicia legal o distributiva, que imponen desde arriba el cumplimiento de la primera. Ella, mirando por el bien de la sociedad, lanza sus miradas sobre los económica y socialmente débiles, que aunque nada puedan dar, tienen, sin embargo, derechos naturales válidos ante la sociedad y ante los ricos. Los derechos y deberes de que trata la justicia social son siempre aquellos que dimanan de la esencia misma de la comunidad humana.

El hijo tiene derecho inalienable a la vida, al sustento y a la educación. Toda sociedad, desde la familiar hasta la civil, tiene que respetar y defender este derecho. Los padres deben a su hijo cuanto es necesario para su desarrollo físico y espiritual, en razón de la justicia social, esto es, en razón del lugar que naturalmente ocupan en la sociedad, a saber, como padres precisamente. Este deber social se apoya sobre sus posibilidades, sus energías para el trabajo y, en fin, *su calidad de padres*. A su vez el hijo, en calidad de hijo, tiene el deber de colaborar en la medida de sus fuerzas al bienestar de la familia y de procurar a sus padres ancianos la necesaria ayuda como reconocimiento al amor que de ellos recibió. Éste es un deber que no se satisface ateniéndose a los cánones de la justicia conmutativa, sino que es exigencia que mana de *su calidad de hijo*.

Asimismo el Estado —o primero la sociedad celular y luego las demás sociedades mayores hasta la del Estado o familia nacional— tiene el deber de garantizar a todos sus miembros la vida, el sustento y la posibilidad de trabajo, mientras no hayan perdido por su culpa tales derechos.

«Puesto que la justicia social tiene como misión proporcionar ayuda al necesitado en la medida en que la necesita para poder llevar una vida digna del hombre, se desprende que la medida de esta ayuda corresponde al derecho natural que el necesitado tiene a la vida. Esta ayuda debe durar tanto como dura la necesidad. Desde el momento en que el necesitado puede sostenerse por sí mismo, cesa el deber de ayudarle» [39].

En *muchos aspectos* la justicia social *coincide* con la justicia legal y distributiva, a las que enriquece, entre otras cosas, con la idea de la subsidiaridad en las prestaciones sociales, que invita

39. SCHRATTENHOLZER, *Die Gemeinwohlgerechtigkeit*, «Neues Abendland» 2 (1947) pág. 44.

a todos a la corresponsabilidad. Pero la justicia social aventaja tanto a la justicia legal y distributiva cuanto a la conmutativa, al exigir que el individuo, *sin esperar a que una ley venga a constreñirlo*, haga participante al necesitado de aquella parte de su riqueza sobrante, a la que éste tiene naturalmente derecho, por serle necesaria para vivir.

En este sentido la justicia social es una *prolongación de la justicia y no del simple deber de caridad*, contrariamente a lo que se sostuvo en los últimos siglos.

La justicia social hace mayor hincapié que las otras tres especies de justicia en *aquellas obligaciones que se derivan inmediatamente de la naturaleza social del hombre y de la finalidad social de la riqueza*.

Concuerda con las otras tres especies de justicia en que no tiene como finalidad poner al unísono los corazones en la sociedad ni regular las donaciones de los bienes superfluos que inspira la caridad. Ella tiende a establecer el orden respecto de las riquezas, de las prestaciones materiales y de los valores efectivos *a base del derecho*.

La última finalidad de la justicia social es, como afirma santo TOMÁS para la justicia en general, el bien común; y el *fundamento* en que se apoyan los derechos que defiende no es el trabajo y el principio de la justicia conmutativa, sino la naturaleza esencialmente social del hombre, cuyos derechos han de salvaguardarse aun en cuanto dice relación con las riquezas y el trabajo.

Esto impone a los ricos la obligación de renunciar a ciertos bienes y derechos, aunque justamente adquiridos, cuando así lo exige la necesidad de toda la sociedad o de algunos de sus miembros. La justicia social da un derecho estricto a los necesitados inocentes a percibir lo que necesitan de lo superfluo de los ricos, *por cuanto el lazo de la sociedad los une solidariamente*.

La justicia social va más allá de la justicia legal, en cuanto *exige también la armónica convivencia de los pueblos*, y lo exige realmente en justicia y aun prescindiendo de los contratos y alianzas con que pueden unirse. El pueblo que tiene excedentes está obligado, en consecuencia, a ceder a su vecino menos favorecido por la naturaleza al menos aquello que le es indispensable para llevar una vida sana y moral (emigración de países superpoblados, etc.).

La noción de la justicia social, tal como la presenta la encí-

chica *Quadragesimo anno,* no se debe sólo a la revelación, sino que está fundada en la naturaleza humana. Mas sólo podía desarrollarse en el suelo de la revelación que permite el claro conocimiento del hombre como imagen de Dios y lleva al hombre a considerar las *riquezas como feudo de Dios* y a considerarse a sí mismo como *miembro de un solo y mismo cuerpo.* La justicia social según la *Quadragesimo anno* y el concilio Vaticano II [40] va más allá de la justicia que preside un contrato de *do ut des,* donación por donación, entre dos particulares o entre una sociedad y un particular. Pero añadiremos que esta justicia sólo puede comprenderse de modo cabal con la *fe en Dios, dispensador de los bienes y facultades y Padre de todos los hombres, pues se trata de la justicia de familia, de la justicia que debe presidir las relaciones de los hijos de Dios.* No se ha de confundir con el amor que debe reinar en esta familia, pues éste tiene una misión mucho más alta que regular las relaciones entre el trabajo y el capital. *Sin embargo, la justicia social familiar «supone el amor* por dos conceptos: primero, porque sólo el amor puede mover a los ricos a renunciar a sus ganancias y a consentir el cambio de una organización económica injusta, y segundo porque sólo el amor puede dilatar la mirada, limitada por las exigencias del propio estado social, para llegar a ver el *cuique suum* de las demás clases sociales. Por estos dos aspectos es el amor el fundamento de la justicia social, o sea: como fuerza que conduce a ver lo que es justo y como fuerza que lleva a realizarlo» [40a].

e) La justicia vindicativa

La justicia vindicativa es la voluntad ordenada de restablecer la justicia lesionada mediante una pena proporcionada al delito. Es virtud propia, ante todo, del representante de la autoridad, el cual, al imponer la pena y determinar su magnitud, no puede tener otra finalidad que el fomento del bien común, el orden y la seguridad pública, la confianza general en la justicia y, a ser posible, también la enmienda del culpable. Pero es también virtud de los subordinados, por la que exigen el castigo del crimen no por venganza sino por verdadero celo por la justicia y el bien común. Esta virtud lleva al culpable a someterse a la pena merecida, en espíritu de reparación.

---

40. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 29, 66, 69.
40a. N. Monzel, *Die christlichen Motive der Entproletarisierung,* «Die Ordnung» 3 (1949), pág. 200s

4. *Caracteres de la justicia*

Tres caracteres distinguen a la justicia de las demás virtudes morales:

1.° *La justicia impone obligación estricta.* Mientras que las obligaciones impuestas por la caridad dilatan su círculo conforme a la fuerza expansiva del amor, *el ámbito de la justicia queda fundamentalmente circunscrito por el objeto.* El *«medium rei»,* o justo medio objetivo señalado tradicionalmente, se aplica en sentido preciso y literal sólo a la *justicia conmutativa,* en la que la igualdad de la deuda y su pago, de prestación y contraprestación, la señala el objeto mismo, mientras que en las virtudes de fortaleza y templanza el *medio virtuoso se determina por la situación respectiva de la persona.*

A este respecto, la justicia social se diferencia esencialmente de la conmutativa. Lo que las une es la analogía de un derecho demostrable y el cumplimiento de tal derecho. Mas, mientras que la justicia conmutativa defiende siempre un derecho adquirido por una acción propia, a la justicia social corresponde las más de las veces un derecho natural que da origen a una obligación también natural del prójimo o de la sociedad.

2.° *La justicia regula las riquezas y bienes materiales.* En un sentido amplio caen bajo la justicia todos los bienes del hombre, como el derecho a la verdad, a la fidelidad, al honor; mas la justicia tiene como primera finalidad mantener los derechos sobre bienes materiales.

3.° *La justicia exige la prestación externa por la fuerza* Esto ha sido considerado siempre como característico de la justicia. Supone la delimitación clara de los derechos que se quieren exigir.

La justicia social, por ser verdadera justicia y en tanto que lo es, podrá, pues, en principio, ser impuesta con carácter forzoso, así, por ejemplo, la entrega de lo superfluo ante una necesidad común. Mas los límites de esta imposición forzosa están trazados por la clara y concreta delimitación de los derechos, no menos que por las exigencias del bien común, que puede perturbarse al tratar de imponer unos derechos dudosos, pero a menudo también al exigir intempestivamente unos derechos ciertos e innegables.

Es cierto que la justicia, como virtud moral, *no va más allá de la exigibilidad* de un derecho; pero *trasciende la coerción.* Siendo virtud moral, no se funda en el temor a la coacción legal,

sino en el sentimiento moral del respeto a los derechos y obligaciones. Por ello es claro que sólo una conciencia atenta a la responsabilidad moral puede apreciar la extensión de la justicia y las obligaciones que impone. Las leyes no alcanzan siempre a señalarlas. Especialmente la justicia social cristiana supone una conciencia madura y amante de la responsabilidad.

5. *Justicia y caridad*

La *perfección evangélica* supone el cumplimiento cabal de la *justicia*, pero la *desborda*.

1.° El cristiano debe cumplir con lo exigido por la justicia *con espíritu de caridad;* lo que no quiere decir que haya de figurarse cumplir con un acto de caridad especial por cumplir amorosamente con una obligación de justicia.

2.° La *caridad* no se preocupa por saber cuáles son los límites estrictos a que obliga el derecho ajeno, sino que *mira sólo a la necesidad del prójimo.*

Presta incluso su ayuda a quien perdió el derecho a ella, a ejemplo de Dios que hace salir el sol sobre buenos y malos, y que nos ofrece las señales de su gracia aun cuando nos hayamos hecho indignos de salvación.

3.° La caridad está siempre *pronta a renunciar a sus propios derechos en provecho del prójimo,* suponiendo que se trate de derechos a los que se puede renunciar sin daño del prójimo o de la propia alma (cf. sermón de la montaña, Mat 5, 38-42).

6. *La justicia humana y la virtud de la religión*

El intento de subordinar la virtud de la religión a la virtud cardinal de la justicia es legítimo cuando por esta virtud no se entiende única y principalmente la justicia humana entre los hombres ni la regulación de los simples bienes materiales. Es contrario al pensamiento bíblico considerar la religión como un simple apéndice o prolongación de la justicia, que regula las relaciones de los hombres entre sí.

En la revelación, la idea de la justicia es más bien la de la justicia *de Dios* que se muestra, ya en sus sentencias de condenación, ya en su indulgencia. La obra más maravillosa de la justicia divina es la *justificación del pecador.* Ya los profetas proclaman que por su justicia, Dios salva y redime. La revelación más tremenda y feliz de la justicia divina es la muerte redentora

de Cristo en la cruz, la cual funda la esperanza del injusto, del pecador, en la *justicia salvadora de Dios.*

Bíblicamente hablando, en primera línea hay que colocar la santidad y la justicia de Dios, luego la justicia comunicada al hombre por Dios (la cual constituye un don y un deber), y finalmente el cumplimiento del amor a Dios debido por mil títulos de justicia. Sólo entonces viene la justicia entre los hombres, que, bíblicamente, es tal cuando se cumple por consideración a Dios, es decir, por el amor y la obediencia a Dios debida.

El culto rendido a Dios realiza la idea de justicia, no menos que la justicia entre los hombres, pues si la religión no es un contrato entre iguales, ni establece una estricta igualdad entre lo que se da y se recibe, es, sin embargo, el don y deber más primordial de la «justicia». En este sentido dice Jesús al Bautista: «Conviene que cumplamos toda justicia» (Mt 3, 15).

La justicia de Dios es justicia que se desborda, que derrama beneficios, que se comunica y que justifica cuando al lado de la verdadera culpabilidad descubre aún una brizna de buena voluntad. Así es precisamente la justicia *divina,* que reparte inmerecidos beneficios a sus más necesitadas criaturas, aun cuando no les asista ni el más mínimo derecho.

Y, sin embargo, la balanza de la justicia se mantiene en equilibrio, gracias a los méritos sobreabundantes de Cristo. La manifestación de esta divina justicia es la divina actuación del más incomprensible amor.

La reverencia y adoración que a Dios pueda ofrecer la criatura, hija suya, es un estricto deber de justicia. Pero el hombre debe convencerse de que nunca llegará a la medida deseable, o sea a rendirle tanto amor cuanto Él merece, a glorificarlo con una gloria tan aquilatada como la que Él concedió al hombre y le concederá aún. La especial superioridad de esta justicia reverencial estriba precisamente en que hace sentir al hombre la necesidad de realizar aquella sentencia de san Juan: «El justo practique aun la justicia y el santo santifíquese más» (Apoc 22, 11).

Debe, pues, el cristiano guardarse de aplicar a Dios y a sus relaciones con Él el mismo concepto de justicia humana, como si fuera unívoco en ambos casos; más bien debe fundir la rigidez de la justicia humana para modelarla a imagen de la divina. Jamás debe reclamarle a Dios ningún derecho, pero tampoco ha de temer que Dios se muestre injusto para con sus buenas obras y sus méritos. Se contentará con saber que, ante Dios, tiene una

deuda de gratitud que nunca llega a saldarse, con lo cual mostrará mayor fervor en el agradecimiento, en el amor, en el culto. En este sentido no hay para el cristiano «obras de supererogación». Cuanto más amamos y honramos a Dios, tanto menos hemos de creer que hemos pagado ya parte de nuestra deuda, pues a medida que adelantamos contraemos mayores deudas de amor para con Él. Al límite opuesto consideremos el pecado, la repulsa de la adoración, de la obediencia, del amor a Dios: esto sí que realiza en sentido pleno el concepto de la injusticia; e injusticia tal, que ante ella todas las injusticias con los hombres no son más que sombra, la negra sombra que se proyecta sobre el mundo de la injusticia para con Dios.

A. DESCAMPS, *Les justes et la justice dans les évangiles et le christianisme primitif,* Lovaina 1950.
J. B. SCHUSTER, S. I., *Das Verhältnis von «justitia legalis» und «distributiva» zur «justitia socialis» in «Quadragesimo anno» mit besonderer Berücksichtigung der Lehre von H. Pesch,* «Scholastik» 11 (1936) 225-242.
A. SCHRATTENHOLZER, *Soziale Gerechtigkeit. Die Lehre von der natürlichen Gemeinschaftsgerechtigkeit,* Viena-Graz 1934.
H. NEF, *Recht und Moral in der deutschen Rechtsphilosophie seit Kant,* San Gall 1937.
M. MÜLLER, *Ethik und Recht in der Lehre von der Verantwortlichkeit. Ein Längsschnitt durch die Geschichte der Moraltheologie,* Ratisbona 1932.
D. VON HILDEBRAND, *Die rechtliche und sittliche Sphäre in ihrem Eigenwert und in ihrer Zusammenordnung. Zeitliches im Lichte des Ewigen,* Ratisbona 1932, 159-185.
J. SCHWERING, *Sittlichkeit und Recht,* «Stimmen der Zeit» 133 (1937-38) 9-17.
J. J. VAN DER VEN, *Recht, Gerechtigkeit und Liebe,* «Hochland» 47 (1955) 297-309.
A. F. UTZ, *Ética social,* Herder, Barcelona: I, 21964; II, 1965.
J. HÖFFNER, *Soziale Gerechtigkeit und Liebe,* Sarrebruck 1936. Vergleiche dazu: B. MATHIS, *Um die soziale Gerechtigkeit,* «Theol.-prakt. Quart.» 89 (1936) 298-309.
J. ENDRES, C. SS. R., *Ethos und Recht,* «Die neue Ordnung» 3 (1948) 40-52.
G. DEL VECCHIO, *La giustizia,* Studium, Roma 31946.
H. MERSCHMANN, *Die dreifache Gerechtigkeit.* Pensamientos fundamentales de la doctrina social escolástica, Recklinghausen 1946.
V. HEYLEN, *Tractatus de jure et justitia,* Malinas 51950.
J. PIEPER, *Über die Gerechtigkeit,* Munich 31959; tr. castellana: *La justicia,* Rialp, Madrid.
J. GIERS, *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez. Edition und Untersuchung seiner Römischen Vorlesungen de iure et iustitia,* Friburgo de Brisgovia 1958.
J. VILLAIN, S. I., *L'enseignement social de l'Église,* 3 vol., París 1954.
SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* (II-II, 57-58) VIII, BAC, Madrid.

Deutsche Thomasausgabe XVIII: *Recht und Gerechtigkeit* (Comentario de A. F. UTZ, O. P., Heidelberg - Graz 1953.
EPISCOPADO FRANCÉS, *Directoire pastoral en matière sociale,* París 1954.
F. HEIDSIECK, *La vertu de justice,* París 1959.
A. STIEGLER, *Der kirchliche Rechtsbegriff,* Munich 1958.
N. MONZEL, *Die Sehbedingungen der Gerechtigkeit,* «Münchener Theologische Zeitschrift» 10 (1959) 177-188.
—, *Solidarität und Selbstverantwortung,* Munich 1959, 53ss.
Die katholische Glaubenswelt, Friburgo 1960, II, 692-738 (con Bibliografía).
H. WULF, *Sinn und Zweck der Strafe in der Gesellschaft,* «Stimmen der Zeit» 170 (1962) 1-15.
A. KAUFMANN, *Das Schuldprinzip. Eine strafrechtliche und rechtsphilosophische Untersuchung,* Heidelberg 1961.
G. DRAGO, *La giustizia,* Marzorati, Milán 1963.
F. LÓPEZ Y LÓPEZ, *La autoridad y la división de la justicia,* «Burgense» 3 (1962) 37-115.
J. DE NAUROIS, *Juristes et moralistes en présence des obligations inter-personnelles de justice,* «Nouv. Rev. Theol.» 85 (1963) 598-617.
S. E. STUMPF - J. ELLUD - M. VILLEY, *La théologie chrétienne et le droit,* «Arch. Phil. Droit» 5 (1960) 1-64.
N. ABBAGNANO, *Sul concetto diritto,* «Riv. di Filosofia» 53 (1962) 63-68; *À propos de l'ouvrage de H. L. A. Hart, The concept of Law,* Oxford 1961.
A. KAUFMAN, *La struttura ontologica del diritto,* «Riv. Internaz. Filosofia del diritto» (1962) 595ss.
V. FROSINI, *La struttura del diritto,* Cinque Lune, Roma 1962.
G. GROSSO, *La misura individuale nel diritto,* «Justitia» (1962) 29ss.
C. MAYERHOFER, *Die katholische Ansicht vom Wesen des Strafrechts im Spiegel der heutigen Strafrechtswissenschaft,* en «Theol.-prakt. Quartalschrift» 110 (1962) 25-33.
J. DARBELLAY, *La notion de droit chez Aristote,* en «Nova et vetera» 40 (1965) 194-209.

III. LA FORTALEZA

1. *Esencia y función de la fortaleza*

La virtud de fortaleza consiste en la disposición y fuerza para abrazar los sufrimientos y aun la muerte, cuando así lo exige una causa justa, el reino de Dios, la caridad y la propia salvación.

Su papel es refrenar las protestas de la sensibilidad frente a los sufrimientos y a la muerte, y todos los sentimientos de pavor y espanto que pudieran hacer retroceder ante los sacrificios por el bien. Además, la fortaleza debe ante todo incluir en sus actos

la fuerza impulsiva de la *ira,* cuando se trata de reprimir la injusticia que amenaza o se teme.

No es propio de la virtud de fortaleza el temor de los sufrimientos y la muerte. El fuerte considera la lesión y la muerte como un mal que la naturaleza teme y debe temer, mas no tanto que vaya a retroceder por ello ante las más difíciles realizaciones del bien. El fuerte teme la pérdida de su alma más que los sufrimientos y la muerte. *No se arredra ante la persecución de los hombres, sino ante la ofensa hecha a Dios.* El apático, insensible a los dolores y a la persecución, no podría decirse que tiene la virtud de fortaleza. El desesperado que considera que la vida corporal no vale nada, y por lo mismo la expone y arriesga, no demuestra fortaleza.

Las acciones de la fortaleza radican tanto en *acometer* como en *resistir.* El fuerte ataca al mal, lo desenmascara y condena abiertamente a fin de ayudar al bueno a vencer. Para ello se vale de armas apropiadas. Resiste a los poderosos y los expone al juicio de la verdad que ellos violan. El fuerte no teme oponer la violencia a la violencia siempre que ella sea absolutamente necesaria para proteger derechos y deberes a los que no es posible renunciar. La tolerancia cristiana confía en que el testimonio de la caridad, incluso con el enemigo, y el soportar la injusticia con paciencia y caridad es más eficaz que la espada. El fuerte está dispuesto a soportarlo todo por el reino de Dios; sin embargo, nunca defenderá con medios violentos los intereses espirituales del reino de Dios. La fortaleza, según el espíritu del sermón de la montaña, presupone suma disposición al sufrimiento y a la muerte.

Mas el soldado del reino de Dios en este mundo de injusticias no tiene muchas veces nada más que oponer que *la paciencia y la perseverancia,* por las que se ejercita en la *resistencia.* Y porque naturalmente le es al hombre más fácil atacar, llevado de la audacia, que resistir, con razón dice santo Tomás que *la resistencia es el acto principal de la fortaleza* [41].

En efecto, la ira que sostiene en la lucha contra el mal suele desfallecer por una prolongada resistencia, los sufrimientos aguantados sin interrupción suelen hacer más sensible la magnitud del mal; además, sin un don especial del Espíritu Santo el entusiasmo por la buena causa se debilita, sobre todo teniendo en cuenta el poderoso impulso que lleva al hombre a protestar contra el dolor: todas estas causas requieren para la resistencia una verdadera grandeza de alma y un dominio constante de los afectos. En este estado y condición del mundo «malo», es la resistencia la virtud más importante de los soldados del reino de Dios, pues los malos aplaudirán siempre hasta el fin de los tiempos el triunfo de la violencia, mientras que los cristianos, a ejemplo del Salvador crucificado, *«por la paciencia salvarán su alma»* (Lc 21, 19), por la mansedumbre «poseerán la tierra» (Mt 5, 4) y por el sacrificio de la vida obtendrán la vida eterna y el reino sempiterno. Por la constancia ante un mundo que triunfa por la violencia se prueba la fuerza y la fortaleza de la esperanza sobrenatural.

41. ST II-II, q. 123 a. 6.

El acto más elevado de la fortaleza es *sufrir el martirio,* los tormentos mortales, por Cristo, por la fe, por la virtud. Afín a este acto es la muerte heroica por la garantía de la paz y el orden, cuando su motivo es la abnegación, la obediencia o el celo por una causa justa. La disposición a abrazar la muerte toca a la perfección de la fortaleza, pues quien sólo está dispuesto a luchar y a aguantar hasta cierto grado, mas no hasta exponer la vida, no se ha entregado completamente al amor del bien, no es «fuerte».

2. *La fortaleza en relación con las demás virtudes*

Sólo el amor a un bien elevado puede dar la disposición y voluntad de sacrificarle estos bienes pasajeros. El que está pronto a sufrir las lesiones y la muerte, tiene que saber *qué* es lo que sacrifica y *por qué* lo sacrifica. Sólo el que prefiere su alma a la vida corporal y estima en más los bienes de arriba que los de abajo, puede ser fuerte y valiente en el verdadero sentido. Para que la fortaleza sea perfecta *tiene que estar al servicio del amor divino.* «La fortaleza sin la justicia es una de las palancas del mal» [42]. Y aquí aparece la superioridad del amor y la justicia sobre la fortaleza. La justicia y el amor son de por sí virtudes, mientras que la fortaleza sólo alcanza a ser virtud si está al servicio del amor y de la justicia.

El arrojo del deportista y la insensata bizarría del soldado no son virtudes, sino vicios, cuando no buscan más que las distinciones, la fama, el ascenso, pues la vida vale más que un espectáculo deportivo, más que la gloria y que una mención honorífica. «El abrazar la muerte no es digno de alabanza de por sí sino sólo cuando ello va enderezado al bien» [43].

42. SAN AMBROSIO, *De officiis* I, 35, PL 16, 75. Cf. PIEPER, *Vom der Tapferkeit,* pág. 51.
43. ST II-II, q. 124 a. 3.

La fortaleza tiene que ser, además, *prudente*. Aun en la lucha por una buena causa no debe uno exponer innecesariamente la vida si se puede servir mejor a la justicia de otro modo. Hay que ponderar exactamente la situación y la importancia de la buena causa que está en juego, así como la magnitud del sacrificio y del peligro a que uno se expone. Por otra parte, un fallo perfectamente prudente sólo es posible cuando la fortaleza, que ha pasado a costumbre, consigue eliminar la fuerza cegadora del atrevimiento temerario y del temor pusilánime.

La compañera de la fortaleza es la *audacia*, que no se arredra ante las grandes empresas que garanticen el bien, confiando sólo, claro está, en la gracia de Dios. La *temeridad*, que se excede y se expone innecesariamente al peligro, es enemiga de la verdadera fortaleza. La auténtica fortaleza reúne la disposición animosa de sacrificar la vida y la saludable desconfianza en sus propias fuerzas. Los mártires estaban dispuestos a morir y esperaban firmemente salir victoriosos de la muerte, pero con la fuerza de Dios, si Él los llamaba al martirio. De ordinario no se presentaban al martirio por sí mismos, temerosos de su propia debilidad.

Instructiva y ejemplar es la conducta de santo Tomás Moro. En efecto, todo su cuidado era esperar solamente de Dios el llamamiento al martirio, sin hacer él, por su parte, ni lo más mínimo, fuera de su deber de confesar la fe, para procurárselo. Al mismo tiempo tenía la plena seguridad de que Dios, junto con el llamamiento, le daría también la fortaleza necesaria.

3. *La fortaleza como virtud y como don del Espíritu Santo*

La virtud de fortaleza se apoya en el *don del temor* de Dios. El verdadero temor de Dios, don del Espíritu Santo, imprime aun sensiblemente un temor filial tan grande de ofender a Dios, que todos los sentimientos de temor a los dolores que los hombres pueden causar, se consideran como nada en su comparación (cf. Mt 10, 28). Además, el don de temor a Dios robustece tanto la saludable desconfianza de sí mismo, que la confianza no se pone ya más que en la fuerza de Dios. Por eso el fuerte sabe rezar humildemente.

La virtud de fortaleza *se perfecciona por el don del mismo nombre*. En virtud de este don, el alma fuerte confía en que, con la gracia de Dios, podrá vencer todos los peligros y aun soportar los sufrimientos y la muerte para realizar el bien. Este don le

infunde el ánimo resuelto de emprender y realizar, apoyada en la fuerza divina, grandes y peligrosas obras por Dios, *el de lanzarse en la parte más reñida del combate por el reino de Dios*, o el de sufrir los más agudos dolores en espíritu de reparación. Al cristiano que va por las vías de la mística lo hace suficientemente fuerte para abandonarse completamente al *amor divino consumidor* y para aguantar el *fuego de las purificaciones pasivas*, sin refugiarse en la disipación ni en un insano activismo.

La virtud de fortaleza dispone a perder la vida corporal para ganar la salvación (cf. Mt 10, 39). Mas la virtud unida al don dispone a abrazar voluntariamente lo más penoso, difícil y costoso por la salvación del prójimo y el reino de Dios. *El don de fortaleza le da al cristiano ánimos para desprenderse de su persona y para sacrificarse enteramente por la causa de Dios, con la absoluta y animosa confianza de que en las manos de Dios está más seguro que preocupándose continuamente de su propio yo.*

M. PRIBILLA S. I., *Valentía y heroísmo civil de los cristianos*, Difusora, 1960.
B. BREHM, *Uber die Tapferkeit*, Viena 1940.
R. BERNARD, *Apologie de la vertu de force*, «Vie Spir.» 68 (1943) 105-116.
—, *Notre vocation à la vertu de force*, «Vie Spir.» 68 (1943) 212-221.
Force chrétienne, «Cahiers de la Vie Spirituelle» I, París 1943.
A. ROSSI C. M., *Sii forte. Dottrina e pratica della fortezza cristiana*, Milán 1940.
J. PIEPER, *Vom Sinn der Tapferkeit*, Munich 1951.
R. A. GAUTHIER O. P., *Magnanimité, l'idéal de la grandeur dans la philosophie païenne et dans la théologie chrétienne*, París 1951.
SAN AGUSTÍN, *La paciencia* (traducción e introducción de L. CILLERUELO), en *Obras de san Agustín*, tomo XII, BAC, Madrid 1954, pág. 283-337.
J. B. LOTZ, *Von der Geduld*, «Geist und Leben» 31 (1958) 161-165.
R. TREVELYAN, *La fortezza*, Milán 1961.
FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De fortitudine*, Éditions du Cerf, París 1962.
DE PARVILLEZ, *El valor ante la vida*, Casulleras, Barcelona 1959.
A. PEINADOR, *De partibus potentialibus justitiae, de fortitudine ac temperantia*, Coculsa, Madrid 1959.
P. LUMBRERAS, *El Martirio, apéndice al tratado de Fortaleza de la Suma*, tomo IX, BAC, Madrid 1955, pág. 900-906.
R. F. CLARKE, *Geduld*, Lucerna 1951.
K. WENNEMER, *Die Geduld in ntl. Sicht*, en «Geist und Leben» 36 (1963) 36-41.
J. HENNIG, *Das Wesen der Geduld im Licht der Liturgie*, en «Geist und Leben» 37 (1964) 244-250.
L. WALTERMANN, *Mut zum Wagnis*, en «Orientierung» 29 (1965) 149 s.

IV. LA TEMPLANZA

1. *Sentido de la templanza*

«La prudencia se vuelve hacia la realidad objetiva en general, la justicia hacia las demás; la fortaleza, imponiendo el olvido de sí mismo, sacrifica los bienes y la vida. La templanza, por el contrario, mira directamente al sujeto. Pero hay dos modos de volver sobre sí: el uno desinteresado, el otro egoísta; el primero conserva, el segundo destruye. La templanza es propia conservación desinteresada; la lascivia es propia destrucción, por la degeneración egoísta de las energía que tienen por fin la propia conservación» [44].

El instinto que nos lleva a buscar el alimento y la bebida tiene por fin la conservación de la propia vida corporal, mientras que el instinto sexual tiene como finalidad la conservación de las energías de amor y de la especie humana.

Estos dos instintos se convierten en fuerzas destructoras tanto de la vida corporal del individuo y de la especie como, sobre todo, de las energías espirituales, y comprometen gravemente la salvación eterna si se tuerce su finalidad, si se les quita su ordenación hacia el bien total de la persona, si la satisfacción de los instintos se convierte en fin en sí mismo.

> El sentido de la virtud de la templanza significa regulación de estos instintos radicales del hombre, ordenándolos a la conservación propia y de la especie, mirando la finalidad total del hombre y no el simple fin inmediato de los instintos.

Tomada en un sentido más amplio tiene la templanza por finalidad mantener en equilibrio todos los afectos y toda la vida espiritual.

Para ello no basta poner simplemente en orden sus aspiraciones objetivas; precisa también la vigilancia directa e inmediata de las facultades del alma y de su actividad; en una palabra, se requiere la atención y el dominio de sí mismo.

44. J. PIEPER, *Zucht und Mass*, pág. 14.

La templanza como virtud especial es necesaria, dado que por el pecado original entró el desorden en el hombre. «Desde el pecado original está el hombre inclinado a amarse más a sí mismo que a Dios, su creador, y esto contra su propia naturaleza» [45]. Y en la medida en que el hombre se ama a sí mismo más que a Dios, en esa misma *se ama desordenadamente*, y cae en desorden. Por eso el primer requisito para obtener la templanza es *contemplar a Dios y al prójimo y trabajar en la reforma de sí mismo con la vista puesta en Dios y en los semejantes.* «Por eso la templanza no es realizable si se persigue egoístamente la propia conservación, o sea, con la mira puesta *únicamente* sobre sí mismo» [46].

Para adquirir la virtud de templanza necesita el hombre manchado por el pecado original una cuidadosa atención sobre sí mismo, junto con el vencimiento propio y la mortificación. Mas lo que persigue la mortificación no es la destrucción del instinto mismo (el deseo natural de comida y bebida, de la propia conservación, el apetito natural por la ciencia, el honor, la inclinación al juego, el instinto sexual, etc.), sino sólo la de sus desordenados movimientos, hasta desarraigarlos completamente. La insensibilidad y la falta de instinto es tan opuesta a la templanza como la indisciplina del instinto.

2. *Importancia de la virtud de la templanza*

La templanza ocupa el cuarto lugar entre las virtudes cardinales, lo que no quiere decir que sea de poca importancia. Precisamente porque el apetito por la comida y bebida y por los placeres sexuales arraiga en un inextinguible instinto humano (el de la propia conservación), cuando degenera, «aventaja a todas las demás potencias del hombre en empuje devastador» [47]. La intemperancia (incontinencia, lujuria) no sólo destruye la hermosura y la felicidad de la armonía interior entre el espíritu y el cuerpo, sino que causa también directamente el desorden en la parte espiritual del ser humano. La intemperancia vuelve imprudente, y como consecuencia de la imprudencia, injusto. Fuera del odio y de la envidia, acaso *nada oscurece tanto el juicio de la prudencia como la intemperancia.* «Los estragos demoledores de la lujuria —no sólo los de ésta, sino los de toda intemperancia— consisten en que esclaviza al hombre, con la agravante de hacerle imposible distinguir la realidad. El lujurioso —en general el in-

45. L. c., pág. 18.
46. Ibid.
47. Ibid.

temperante — está cautivado por un interés insustancial»[48]. La intemperancia *oscurece la mirada para los valores espirituales.* La afeminación y el descarrío de los instintos rompe la fuerza de la voluntad para querer libremente.

La intemperancia es, además, lo opuesto del amor: ella *imposibilita el verdadero amor.* El amor empuja a la donación sin pretender pago ni recompensa; el amor guarda respetuosamente las distancias; el amor tiende esencialmente a elevar al amado. La intemperancia, por el contrario, se paga a sí misma con el disfrute egoísta del placer (lo contrario de la entrega), abusa (lo contrario del respeto), envilece y lleva al pecado (lo contrario de la fuerza ennoblecedora del amor).

La templanza irradia la belleza del desprendimiento, del respeto y del carácter redentor del amor.

Esto es verdad, tanto si se trata de la templanza en la castidad matrimonial como si se trata de la castidad virginal. *La templanza, como virtud, se alimenta del amor y vive para el amor.* La moderación en el comer y beber, la limitación moderada de la curiosidad, el enérgico señorío del ánimo por la dulzura y delicadeza adquieren los vistosos resplandores de la virtud sólo cuando están penetrados por el amor. Hay menos mérito en abstenerse de comer por conservar la salud que en comer con espíritu agradecido a Dios y teniendo la noble disposición de gustar los alimentos, o abstenerse de ellos en la medida en que lo exige el amor a Dios, a sí mismo o al prójimo. El amor a Dios encuentra cómo satisfacerse aun en el comer y beber y en la alegría del corazón; mas no persiguiendo placeres egoístas, sino más bien recibiendo todos aquellos beneficios *con corazón agradecido* al dador de ellos, y sirviéndose de ellos para *prolongar las energías en servicio de Dios y del prójimo.* Puesto que el amor a Dios es imposible sin la templanza, la misma urgencia que hay de amor a Dios la hay de esta virtud. Ya san AGUSTÍN apuntó el profundo significado e importancia de la templanza para el amor: «*La templanza es aquel amor que conserva al hombre íntegro e incólume para Dios*»[49]. «La templanza no es el torrente sino la orilla, la represa cuya firmeza permite al torrente coger vuelo, empuje y rapidez»[50].

48. L. c., pág. 36.
49. *De moribus Eccl.,* cit. por PIEPER, l. c., pág. 111.
50. PIEPER, l. c., pág. 61.

3. *Templanza inicial y templanza perfecta*

Distingue santo TOMÁS entre simple *dominio* y perfecta *templanza.* Y según Pieper, la primera es un «bosquejo», mientras la segunda es una «perfecta realidad». La primera es menos perfecta que la segunda; pues en la continencia, si la energía reguladora de la razón se ha impuesto a la voluntad, no ha conseguido aún penetrar las facultades apetitivas, mientras que en la templanza el «*ordo rationis*» queda impreso tanto en la voluntad como en los apetitos[51].

Aunque el acto meritorio de la templanza está en la libre determinación de la voluntad de guardar el orden en los apetitos, según santo Tomás la finalidad de la templanza no consiste únicamente en conseguir que la voluntad se plante resuelta contra los desordenados apetitos de los instintos. Cree el santo doctor que la firmeza y constante disposición de la voluntad puede ejercer una acción tan benéfica, reguladora y saludable sobre los apetitos, que éstos no apetezcan ya nada sino conforme a la razón. Cuando se trata del mérito, lo decisivo es el empleo que se hace del libre albedrío. El mérito es mayor cuanto es más elevado el acto de amor y más grave la dificultad que éste ha de superar. Mas cuando se trata de la hermosura y perfección de la virtud, hay que admitir que ésta es más perfecta cuando consigue no sólo dar firmeza a la voluntad, sino también establecer el orden en los mismos apetitos. También la virtud que consigue establecer el orden perfecto en un alma rica en pasiones violentas, es mayor que aquella que sólo tiene que dominar débiles y apacibles movimientos. A la virtud de la templanza se opone el vicio de la intemperancia; a la continencia se opone la incontinencia, mas no como vicio perfecto, sino como defecto y mala disposición del alma. Esta diferencia es de suma importancia para la cura de almas en lo referente a la discreción de espíritus. Los pecados de intemperancia no son meros pecados de humana debilidad, sino de verdadera malicia humana; son pecados que proceden de una mala disposición permanente y de los que su autor no se arrepiente, sino que, al contrario, se alegra de haberlos cometido y de poder cometerlos nuevamente: el pecado se le ha hecho «cosa natural»[52].

El intemperante se ha decidido en principio por la lujuria y persevera en tal disposición. El incontinente tiene por lo me-

51. L. c., pág. 41; cf. ST II-II, q. 155 a. 4 ad 3.
52. Cf. PIEPER, l. c., pág. 42; ST II-II, q. 155 y 156.

nos la voluntad de llegar a la continencia, y en sus actos pecaminosos no hace más que ceder más o menos a un movimiento desordenado (culpablemente, claro está). El incontinente se arrepiente luego de su pecado. Sus pecados no lo son de malicia sino de debilidad, lo que no excluye, sin embargo, la grave culpa que puede haber en cada uno de ellos.

La intemperancia como actitud básica aparece en su forma más corruptora en aquellos que no sólo practican el mal, sino que lo glorifican (cf. Rom 1, 32). Si tan difícil resulta a muchos el observar la virtud de la templanza, es sobre todo porque la opinión que prevalece en su medio ambiente no sólo rinde culto a los ídolos del «nivel de vida» y del afán de placeres, sino que llega a presentar la lujuria y el adulterio como cosas normales. El medio más eficaz que tiene el incontinente para no hundirse en el vicio de la intemperancia, es la humilde confesión de sus pecados, unida a un sincero esfuerzo por corregir la opinión que a su alrededor prevalece.

4. *Especies de templanza y virtudes afines*

Las especies de la templanza son: la ***templanza en el comer y beber*** y la ***castidad.***

Un acto importante de templanza es el *ayuno.* La sobriedad en el beber es de especial importancia tratándose de bebidas alcohólicas.

La protectora de la castidad es la *vergüenza.* Cuando este sentimiento natural de vergüenza se cultiva en beneficio de la castidad, se llama ***pudor,*** virtud parcial de la castidad.

La más noble floración de la castidad es la ***virginidad,*** que no ha de confundirse con la simple soltería guardada por la mera repulsión natural por el otro sexo, o por miedo a las cargas del matrimonio.

A la virtud de la templanza pertenece también el mantener la medida en el tren de vida y en las diversiones. La producción en masa de nuestra era industrial, unida con una desatentada publicidad, induce al hombre que no sabe dominarse a consumir por consumir, irreflexivamente y sin objeto. La actitud del cristiano frente a las conquistas de la técnica y de la cultura modernas, dice: usar con agradecimiento, pero no dejarse esclavizar (cf. 1 Cor 6, 12).

Virtudes afines de la templanza: la ***clemencia,*** que mide los juicios, penas y castigos (opuesta a la crueldad y a la excesiva blandura); la ***mansedumbre*** (opuesta a la iracundia y a la flemática indiferencia); la ***estudiosidad*** (opuesta a la curiosidad superficial y a la negligencia perezosa para la formación intelectual). La mansedumbre reúne toda la fuerza de la caridad y sabe hermanar la máxima bondad hacia el que delinque con la máxima decisión en la lucha contra el mal. La pasión del honor encuentra su justo medio en la ***humildad*** (opuesta al afán de gloria, al orgullo y a la villanía). Sin embargo, parecería mejor no considerar la humildad y dulzura como una virtud parcial de la templanza, como hace santo Tomás, sino más bien como una actitud fundamental y una disposición aparte, que, junto con la ***reverencia,*** se encuentra a la base de toda virtud cristiana.

Respecto de la exterior compostura es afín de la templanza la ***modestia*** en las maneras, los «buenos modales» (opuesta a la afectación y a la rusticidad). El ***buen humor*** (eutrapelia, jocosidad) está entre la bufonería y la insulsez y desabrimiento.

J. MÜLLER, *Das sexuelle Leben der Volker,* Paderborn ^{3}1935.

A. ADAM, *Der Primat der Liebe, Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz,* Kevelaer ^{6}1956.

M. GATTERER, *Gottes Gedanken über das Werden des Kindes,* Innsbruck-Leipzig ^{6}1938.

L. PROHASKA, *Pedagogía sexual,* Herder, Barcelona ^{3}1967.

P. MERKELBACH O. P., *De castitate et luxuria,* Lieja ^{7}1950.

A. RODIGHIERO, *L'uomo, l'istinto e la castità,* Vicenza 1950.

H. SCHELSKY, *Die Moral der Kinsey-Reporte.* Con notas suplementarias de ALBERT MITTERER, «Wort und Warhrheit» 9 (1954) 421-435.

R. MOHR, *Ricerche sull'etica sessuale di alcune popolazioni dell'Africa,* Florencia 1940.

A. SAINT PIERRE O. P., *La vertu chrétienne de tempérance dans la vie religieuse,* Montreal 1951.

R. P. LEMAITRE, *Plaisirs permis, plaisirs défendus,* Aviñón 1951.

J. FUCHS S. I., *Sexualethik des hl. Thomas von Aquin,* Colonia, 1949.

H. BARBEAU, *Regards sur la chair et l'esprit,* Brujas-París 1947.

SNOECK S. I., PRICK, CALON y otros, *La masturbación,* «Cahiers Laënnec» 10 (1950) cuaderno 1.

GROUPE LYONNAIS D'ÉTUDES MÉDICALES, *Médicine et sexualité,* París 1950.

HUGUENEY O. P., *Tempérance et chasteté,* París 1941.

J. PIEPER, *Zucht und Mass. Über die vierte Kardinaltugend,* Munich 1960.

H. NOLDIN, *De castitate,* Innsbruck ^{32}1948.

A. NIEDERMEYER, *Das menschliche Sexualleben (Handbuch der speziellen Pastoralmedizin* I), Viena 1949.

—, *Problemas de la vida sexual,* en *Compendio de medicina pastoral,* Herder, Barcelona ^{2}1961, 71-195.

E. PETERSON, *Theologie des Kleides,* «Benediktinische Monatsschrift» 16 (1934) 347-356, «Stimmen d. kath. Welt» 1 (1947) 311-321.

H. G. BECK, *Schönheit und Mode,* Stuttgart 1958.

V. OSENDE, *Sabiduría y eutrapelia. Para los que penan y para los que ríen,* Villalva 1952.

R. Degwitz, *Zur Anthropologie der Sexualität,* en «Stimmen der Zeit» 177 (1966) 228-232.
Kl. Tilmann, *Educación de la sexualidad,* Herder, [3]1968.
J. J. Schulz, *Bionome Geschlechtsentfaltung, theonome Geschlechtsgestaltung. Eine moralpsychologische Studie zu den Strebungen und zum Gewissen,* Munich 1961.
J. M. Reuss, *Sexualidad y Amor,* Herder, Barcelona [2]1966.
—, *Die katholische Glaubenswelt,* Friburgo de Brisgovia 1960, II, 868-934.
R. F. Trevett, *La Iglesia y el sexo,* Herder, Barcelona 1967.
T. Goffi, *Amore e sessualità,* Brescia [2]1964.
F. E. von Gagern, *Vom Wesen menschlicher Geschlechtlichkeit,* Munich 1965.
M. Gaudefroy y otros autores, *Estudios de sexología,* Herder, Barcelona 1968.

5. *Perfección de la templanza por la abnegación y mortificación cristianas*

a) Relación entre la templanza y la abnegación y mortificación exterior

El hombre, manchado por el pecado original, no puede adquirir ni conservar la templanza sino por la atención sobre sí mismo y por el trabajo de la propia reforma, o sea, por el ascetismo. Mas el desorden causado en el hombre es tan grande que, para llegar a la templanza, no basta ascetismo, o sea ejercicio ordenado del dominio sobre sí mismo; se requiere, además, decidida abnegación, lo que quiere decir renuncia a todo aquello que *hic et nunc* obstaculice la auténtica caridad, aun cuando en general estuviese conforme con la templanza. *Para alcanzar el justo medio de la templanza: el «equilibrio», necesita el hijo de Adán, inclinado a lo sensible, el «agere contra», o sea, las voluntarias privaciones aun de cosas permitidas, las voluntarias restricciones en los gustos de los sentidos, etc.* Esta acción consciente contra sí mismo, que no busca propiamente el justo medio exacto en el goce de los placeres, es en realidad un acto de la virtud de templanza, puesto que la finalidad es siempre ésta: colocar en su centro el péndulo agitado por fuertes oscilaciones pasionales. En el fondo se mantiene la decisión auténticamente cristiana de preferir renunciar a todas las satisfacciones materiales, aun a las que más atraen — que viene a ser el «arrancarse el ojo» del Evangelio — a poner en peligro su fin eterno (cf. Mt 18, 9).

La abnegación y la mortificación exceden con mucho la simple virtud de la templanza: la abnegación se aplica tanto a lo espiritual como a lo psicofísico y a lo sensual. Es un combate cerrado contra el modo de ser del hombre viejo.

El cristiano sabe lo que no sospecha el estoico orgulloso, a saber, que el desorden alcanza no sólo a la parte afectiva, sino también a la espiritual, y acaso a ésta en mayor grado. Por eso la abnegación principia por la voluntad, el entendimiento y la memoria.

La *voluntad* tiene que aprender a renunciar a su independencia. El gran medio para ello es la obediencia espiritual. El *entendimiento y la memoria* deben renunciar a ocuparse sólo de lo que les agrada. Por eso, abrazando la humildad y el verdadero renunciamiento, *tienen que abrirse al claroscuro de las verdades de la fe.*

Luego viene la segunda zona: la mortificación de la fantasía, de los afectos del *corazón* y de los cinco *sentidos,* sin olvidar la renuncia a los *bienes materiales.*

> La abnegación es la voluntad de renunciar a cuanto pueda ser obstáculo al perfecto amor a Dios y al prójimo.

La mortificación renuncia a dichos bienes aun cuando *hic et nunc* no constituyan ningún obstáculo al divino amor. Dicha renuncia ejercita al alma para más difíciles circunstancias en que sí estará en peligro la virtud. La templanza y el autodominio son ante todo categorías éticas, mientras que la abnegación, la mortificación, la penitencia, el amor a la cruz encierran un contenido propiamente religioso. La perspectiva que éstas llevan no va en primera línea, como en la templanza, hacia el establecimiento de la armonía interior, hacia la propia conservación: ésta es sólo una finalidad secundaria. Su finalidad directa es la sumisión a Dios, la penitencia y la reparación ofrecida a Dios, y luego el atesorar más amor verdadero a sí mismo y a las demás criaturas, que también esto es amor a Dios y por Dios. El despojarse de los falsos amores, el renunciar dolorosamente a ellos no proviene de un irreligioso desprecio por la creación, sino que tiene precisamente como *finalidad un amor más puro a las criaturas.* Pero dicho amor sólo es posible cuando el hombre está dispuesto, por obra de la abnegación y la renuncia, a desasirse de todo aquello que le impide o podría impedirle la absoluta donación a Dios. Sólo el que es capaz de renunciar a todo por amor a Dios, puede usar rectamente de las criaturas. *Amar el mundo y amarse a sí mismo en Dios sólo puede conseguirlo quien por amor a Dios se abraza con el dolor de la renuncia parcial, a sí mismo*

y al mundo. De hecho, tiene siempre el hombre la tendencia a amarse a sí mismo y a las criaturas independientemente o aun en contra de Dios: he ahí por qué *en todos los grados de la vida espiritual es indispensable la abnegación,* la voluntaria mortificación y renuncia. La abnegación, que impone renuncias no exigidas por la simple templanza, *es siempre necesaria, por formar parte del seguimiento de Cristo*[53].

b) La mortificación, camino de la alegría

Nada causa tantas penas al hombre como el *amor desordenado* a sí mismo y a las criaturas, como el vivir a caza de desordenados placeres. Pues bien, la mortificación es la que se opone directamente a la búsqueda de placeres. Con todo, el pensamiento de que la mortificación exterior y la penitencia proporciona una verdadera alegría del alma y dispone a la amistosa conversación con Dios (*«mentem elevas»* dice el prefacio de cuaresma), puede y debe ser un poderoso motivo para practicarla. Quien renuncia a la satisfacción de apetitos sensibles, aun en cosas lícitas, demuestra que sabe apreciar el gozo del espíritu.

El voluntario sufrimiento hace retroceder el predominio de los sentidos y abre más fácilmente el espíritu a los goces celestiales. No pretende el cristiano engañarse a sí mismo, negando el dolor, como lo hace el estoico; tampoco pretende estrangular los sentidos, sino sólo obligarlos a entrar en el orden que conviene al hombre celestial.

No consiste la abnegación y la voluntaria mortificación en el odio a sí mismo, ni en el propio aniquilamiento. El amor apasionado a la cruz está lejos de ser un sádico tormento de sí mismo. La cruz pesa siempre sobre las espaldas del hombre, de lo contrario ya no sería cruz; la mortificación lastima; mas en el fondo del alma se enciende un fuego nuevo, desconocido y de orden superior que basta para fortificarlo y hacerle abrazar voluntaria y animosamente los dolores y renunciamientos. Cuando Cristo nos amonesta a mostrar, los días de ayuno, un rostro alegre, ungido y sonriente (Mt 6, 16ss), no es sólo para ocultar la penitencia; con ello nos enseña que ésta no puede proceder sino de un amor vigoroso y beatificante, y que tiene por fin aumentarlo y perfeccionarlo. Con el ayuno, con la renuncia a los

53. Cf. Dz 1258s, 1275s.

placeres sensibles, *debe crecer tanto la alegría y felicidad interior, que venga a reflejarse hasta en el rostro.*

El renunciamiento prepara el camino para encontrar en las criaturas una felicidad mucho más pura y profunda —como la de un san Francisco de Asís—, si bien es cierto que *la primera finalidad es la felicidad de poseer el amor de Dios.* Así, por ejemplo, el ayuno es una preparación para gustar las cosas del espíritu; y por añadidura dispone a usar los alimentos con alegre reconocimiento para con Dios (sin contar que el alimento sienta mejor al hombre sobrio).

c) La mortificación interior y exterior forman una sola

Indudablemente, la mortificación interior, la abnegación de la propia voluntad aventaja a la mortificación exterior de los sentidos. Mas, considerada la unidad del hombre, hay que admitir que sólo se puede combatir con buen resultado el desorden interior cuando se le combate en todos los frentes. Además, *la mortificación interior necesita la exterior como expresión y como estímulo.* Así como el desenfreno de los sentidos agobia el espíritu, así también, a la inversa, la mortificación exterior la fortifica; la voluntad empuja al renunciamiento de la mortificación y ésta enciende y refuerza la voluntad.

Indudablemente sería peligroso que el hombre, por la mortificación, sometiera los sentidos al imperio de la voluntad, si al mismo tiempo no cuidara de someter ésta a Dios mediante la santa humildad.

> Todo ascetismo y toda mortificación que no considere el orgullo del espíritu como el principal enemigo del hombre religioso y que no lo combata como a tal, es peligroso. Mas la humilde sumisión del espíritu a Dios es también imposible sin el ejercicio de la sumisión del hombre sensual a la ley del espíritu mediante el renunciamiento y la mortificación.

d) Mortificación voluntaria y mortificación providencial

La purificación radical del hombre sólo es posible en la escuela del sufrimiento enviado por la providencia. Los sufrimientos enviados por Dios son mucho más preciosos, pues en ellos

entra menos la propia voluntad, y así puede ejercitarse mejor la obediencia con una donación más pura.

Dios derrama su fuego purificador ya sobre el sentido con los sufrimientos corporales (purificación pasiva del sentido), ya sobre el espíritu (purificación pasiva del espíritu). El ardor de sus dones comunica a los sufrimientos por Él dispuestos una virtud purificadora y unitiva. Pero existe siempre el peligro de que no lleguemos a someternos a la acción purificadora de los sufrimientos que Dios nos manda, *si no nos preparamos por la mortificación o purificación activa del sentido y del espíritu,* mediante el dolor y el renunciamiento voluntarios. Dios es, con frecuencia, exigente en las pruebas que envía, y sólo se les puede hacer frente cuando a ellas se ha preparado uno por la mortificación voluntaria.

Los ejercicios de voluntaria mortificación, sobre todo si no están directamente al servicio del amor, sin los sufrimientos enviados por Dios degenerarían en actos de propia voluntad. A su vez, el limitarse a las mortificaciones que envía la providencia, absteniéndose de sujetarse a voluntarios renunciamientos y trabajos, disminuirá el brío de la voluntad, si no se lo quita completamente.

e) La mortificación y el seguimiento de Cristo

«Decía a todos: si alguno quiere venir en pos de mí, niéguese a sí mismo, tome cada día su cruz y sígame» (Lc 9, 23). Cristo nos precedió en el camino de la abnegación y del voluntario renunciamiento, habiendo abrazado los más duros sufrimientos. Sin duda que en su vida pública no se presentó Cristo como un hombre de extraordinaria mortificación exterior. En esto se distinguió de su precursor, el Bautista (Mt 11, 18). Con todo, fue Él quien dispuso que su precursor siguiera una auténtica vocación de penitencia; así, a las puertas de la nueva alianza colocó la austeridad.

Y aunque a sus discípulos no les impone por de pronto otra cosa que la participación en su vida de trabajos al servicio del evangelio, les dice, sin embargo, que después de su partida deberán ayunar (Mt 9, 15); que el ayuno, unido a la oración, es un arma victoriosa contra los peores espíritus infernales (idem 17, 21).

Por otra parte, no hay que olvidar que al Salvador le faltaba el principal motivo para la mortificación exterior: no tenía que domar una naturaleza corrompida por el pecado original. Ni necesitaba el ejercicio de la voluntaria mortificación como entrena-

miento para someterse a la suerte que le deparaba su Padre. Y con todo, desde el comienzo de su vida escogió voluntaria y libremente la pobreza, el destierro, la persecución, la vida penosa del trabajador, y luego la no menos fatigosa del viandante. Y con el riguroso ayuno de cuarenta días le dejó a la Iglesia su ejemplo. Y, en fin, para comprender a Cristo tenemos que mirarlo en el punto culminante de su vida, o sea en su pasión. Escribió san Pedro: *«Cristo padeció por vosotros, dándoos ejemplo para que sigáis sus pisadas»* (1 Petr 2, 21).

Los santos procuraron cumplir con esta recomendación no sólo tolerando pacientemente los dolores y persecuciones, sino aun abrazando voluntariamente la austeridad. El amor a la cruz y la mortificación corporal de los santos son la *mística de la pasión vivida.* Véase lo que dice, por ejemplo, el beato Enrique Susó.

Así, v. gr., desde el siglo x se introdujo el uso de la disciplina para conmemorar la flagelación de Cristo. Dice Feckes: «Los tiempos modernos apenas conocerán un santo canonizado que no la haya empleado»[54]. Sin embargo, esta forma de la mortificación corporal cambia con los tiempos y hoy ya apenas se recomienda.

Todo cristiano está llamado a imitar la voluntaria pasión de Cristo por el ejercicio voluntario de la abnegación y mortificación. Sin duda que la forma y medida en que cada uno debe realizar esa vocación de penitencia es muy variada.

Los santos sacramentos exigen la abnegación y la mortificación para asemejarnos a Cristo:

1.° Especialmente en la epístola a los Romanos presenta san Pablo con elocuencia el santo *bautismo* como una muerte junto con Cristo. La consecuencia es que para llegar a la gloria hemos de tomar el mismo camino que Cristo, o sea el camino de la pasión y de la muerte (Rom 6, 5; 8, 17).

El bautizado tiene que mortificar «las obras de la carne», o sea del hombre pecador (Rom 8, 13). «Los que son de Cristo Jesús han crucificado la carne con sus pasiones y concupiscencias» (Gal 5, 24). Y hablando de sí mismo afirma el apóstol: «Llevamos siempre en el cuerpo la mortificación de Jesucristo» (2 Cor 4, 10). «Llevo en mi cuerpo las señales del Señor Jesús»

54. *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben,* pág 184.

(Gal 6, 17). «Castigo mi cuerpo y lo esclavizo... no sea que me pierda» (1 Cor 9, 27). Estando incorporados al cuerpo místico de Cristo, debemos realizar a nuestro turno y en la parte que nos corresponde, mediante el renunciamiento y la voluntaria mortificación, lo que hizo Cristo por toda la Iglesia en la cruz. «*Suplo en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo por su cuerpo, que es la Iglesia*» (Col 1, 24). No significa esto que no fueran superabundantemente suficientes los sufrimientos de Cristo Mas es una ley del cuerpo místico, que para la aplicación de los frutos de la redención de Cristo vayan los miembros por el mismo camino que la cabeza, el camino de una pasión voluntaria por sí y por los demás. Todos hemos sido bautizados para formar un solo cuerpo, bautizados para participar de la muerte de Cristo Esta muerte de Cristo sólo será completa en cierto modo cuando todos los que formamos con Él un solo cuerpo realicemos permanentemente con Él el acto voluntario de la misma muerte.

2.° El sacramento de la *confirmación* se endereza también a fortalecer al cristiano para que pueda llevar varonilmente la cruz del sufrimiento, y para disponerlo a sostener hasta el fin el combate por el reino de Dios San Pablo trae a colación el recuerdo de los atletas, quienes, para alcanzar una corona corruptible, «*de todo se abstienen*» (1 Cor 9, 24ss). Hoy podríamos pensar en las esclavas de la moda, ¡a qué molestias no se someten por la ridícula vanidad! Por su parte, el cristiano ha de tener el ánimo dispuesto a los más duros combates de la vida. La fuerza que recibe no viene, sin embargo, como un don acabado, sino como una aptitud natural y sobrenatural que ha de ejercitar constantemente. *Para los santos, el ayuno y las penitencias de toda especie fueron un ensayo de martirio.* El afeminado y sensual no podrá hacer frente a las formas refinadas del martirio moderno. La gracia de la confirmación que exige del confirmado la disposición al martirio, es una ley que le impone el renunciamiento y la mortificación y da la gracia para ello.

3.° El *sacramento de la penitencia* exige esencialmente el ejercicio de la penitencia. Así se ha comprendido en toda la historia de la Iglesia y se ha practicado con ardor. *El convertido tiene que ser un penitente,* tiene que estar dispuesto a tomar su parte de sufrimientos en agradecimiento a la gracia regeneradora que se le ha dado y que emana de la pasión de Cristo. Tal vez no sea exagerado afirmar que muchos no se convierten sino a medias, porque precisamente les faltan las disposiciones de verdaderos

penitentes. La mejor penitencia es ciertamente aquella que es expresión directa de verdadero amor.

4.° La más alta expresión de renunciamiento y penitencia voluntaria por amor a Dios y al prójimo es la *inmolación de Cristo.* «*Tanto amó Dios al mundo, que por él entregó a su Unigénito*» (Ioh 3, 16). Antes de Cristo no encontraron los hombres mejor expresión de obediencia y amor a Dios que el sacrificio; también Dios escogió como manifestación de su amor el camino del sacrificio, y no de un sacrificio cualquiera, sino del supremo, el de la vida entre horribles dolores. «El cristiano que participa del *sacrificio eucarístico* tiene que aprender con ello a hacer de su vida un solemne sacrificio a Dios» [55]. Con premeditada intención impuso la Iglesia desde el principio importantes sacrificios que habían de acompañar la celebración del misterio eucarístico: oblación de ofrendas y ayuno eucarístico para la santa comunión, ayuno que era completo durante el día de vigilia o de estación.

Tras haber Pío XII en 1957 mitigado sensiblemente el mandamiento eclesiástico del ayuno eucarístico, en 1964 el papa Paulo VI dio una orden [56] que vino a satisfacer a numerosos obispos:

a) Todos los fieles podrán tomar alimentos sólidos y bebidas no alcohólicas —y aun éstas con la debida moderación—, hasta una hora antes de comulgar.

b) Los enfermos (aun los no necesitados de guardar cama) podrán ingerir bebidas no alcohólicas y medicamentos tanto sólidos como líquidos (incluso alcohólicos) inmediatamente antes de recibir la sagrada comunión.

c) Para el sacerdote celebrante valdrán las mismas disposiciones que para los fieles; también para él será normativo el espacio de una hora antes de la recepción de la comunión.

Esta generosa mitigación del mandamiento externo del ayuno eucarístico no pretende en modo alguno disminuir el respeto al sacrificio del sacerdote y los fieles, sino servir al deseo pastoral de que nadie se abstenga de la eucaristía a causa de un mandamiento positivo de la Iglesia. Cuanto más se mitiga la práctica del ayuno eucarístico, tanto más expresamente se invita a cada uno en particular a participar en el sacrificio de Cristo y a recibir la eucaristía y, sobre todo, a hacer de toda la jornada un sacrificio en honor de Dios, expiación de los pecados propios y de los del prójimo en un servicio de magnánimo y altruista amor a los semejantes.

55. C. FECKES, l. c., pág 334
56 AAS 57 (1965) 186.

5.° Las *órdenes sagradas* imponen al ministro del altar la santa y apremiante obligación de hacer de toda su vida junto con Cristo un perfecto holocausto.

6.° El sacramento del *matrimonio,* como los demás sacramentos, señala necesariamente la cruz de Cristo como fuente de la gracia y de la obligación al sacrificio. Cristo conquistó la Iglesia en la cruz; la Iglesia, a su vez, tiene que llevar la cruz hasta el día del retorno de Cristo, honrando siempre la fuerza victoriosa que en ella se encierra. El matrimonio cristiano, que debe representar en el orden de la gracia este gran misterio, no puede existir sin sacrificio ni renunciamiento. El amor matrimonial exigido y santificado por este sacramento, vive mediante la voluntaria disposición al sacrificio mutuo.

7.° La unción de los enfermos da la energía y confiere el saludable encargo de llegar a comprender el sentido sobrenatural del dolor a fin de aceptar serena y alegremente la muerte como «muerte sacrificial» en unión con el sacrificio de la muerte de Cristo. Por el bautismo, el cristiano está ya ungido y consagrado para la muerte. Por eso, todo, aun lo amargo, y en particular la abnegación en el cumplimiento diario del mandamiento del amor, puede ser para él ejercicio y preparación para el supremo cumplimiento de la muerte. Mediante el sacramento de la unción de los enfermos, Cristo quiso distinguir de manera señalada la situación salvífica de la enfermedad grave, que sin su asistencia podría convertirse en situación condenatoria. La unción de los enfermos «es el sacramento no sólo de quienes se hallan en extremo peligro de muerte» [56a], sino de cuantos están gravemente enfermos.

f) ¿En qué grado obliga la mortificación exterior?

Inocencio XI, al condenar a Molinos, enseñó que la voluntaria mortificación es provechosa y saludable y que, por lo tanto, no se la puede rechazar [57]. Y el sínodo de Issy explicó contra Mme. Guyón: «La mortificación pertenece a todos los estados y frecuentemente es necesaria. El apartar de ella a los fieles so pretexto de piedad es tanto como condenar a san Pablo y supone una doctrina errónea y herética» [58].

56a. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 73.
57. Dz 1258s.
58. *Dict. Theol. C.* v, 2147.

BENEDICTO XIV [59] habla de la necesidad de las obras de penitencia para la conservacion de la perfección cristiana. Distingue, sin embargo, varios grados, pues hay la *mortificación exigida a todos, y hay la mortificación heroica que Dios pide a algunos santos.*

Santo TOMÁS DE AQUINO, hablando en particular del ayuno, asegura que no es sólo un precepto positivo de la Iglesia, sino un precepto divino natural. El precepto de la Iglesia no es una mera precisión de algo supererogatorio, sino la determinación de algo que ya estaba preceptuado en forma general [60]. San Francisco de Sales dice que la mortificación exterior es el pienso que se da al asno para que corra más ligero. Y dice del ayuno: «El enemigo malo nos cobra más miedo cuando sabe que nos determinamos a ayunar» [61]. El padre Meschler, S. I., escribe: «Sin una adecuada mortificación apenas se puede llegar a ser hombre verdaderamente interior. El abandono de la mortificación externa significa generalmente pereza, debilitamiento del espíritu, prepotencia de la sensualidad... El amor y la práctica de la mortificación exterior es con razón una de las notas características del espíritu católico frente a los novadores que la rechazan; es aun el natural instinto de un penitente sincero: esto lo comprende él por sí mismo. La mortificación pertenece al ABC de la vida espiritual» [62].

El grado en que obliga la mortificación exterior, y en especial el ayuno, *varía mucho según la propia constitución, condición de vida y vocación.* El que lleva una vida dura, llena de privaciones, y sobre todo el que es enfermizo, no está generalmente obligado a nuevas mortificaciones exteriores, y aun fuera ilícito cargarse entonces con muchas penitencias físicas. *Los religiosos,* que están de manera especial obligados a tender a la perfección, *están también más obligados a la mortificación que los seglares.* El que está más predispuesto a la sensualidad está ordinariamente más obligado a la mortificación corporal que aquel a quien Dios concedió por naturaleza mayor ponderación y equilibrio.

g) Mortificación pecaminosa

1.° La práctica de la mortificación deja de ser virtud cuando excede el justo medio, pues en toda circunstancia debe ser un acto de la templanza. El austero san Jerónimo amonesta: «No impongamos ayunos violentos y desmedidos, pues tales ayunos arruinan la salud de los débiles, y así antes que echar el fundamento de la santidad causa enfermedades» [63]. Santo Tomás aduce una sentencia atribuida a san Jerónimo: «No hay diferencia entre

59. *De servorum Dei beatificatione et beatorum canonizatione,* lib. III, c. 28s.
60. ST II-II, q. 147, a. 3 ad 1.
61. *Introducción a la vida devota* 3, 23.
62. M. MESCHLER, *Das Exerzitienbuch des Hl. Ignatius von Loyola,* Friburgo de Brisgovia 1925, I pág. 150s.
63. SAN JERÓNIMO, *Ep.* 130 PL 22, 1116.

matarse en largo o en corto tiempo. Se comete un robo en vez de hacer una ofrenda cuando se extenúa inmoderadamente el cuerpo por la demasiada escasez de alimento o el poco tiempo concedido al sueño»[64]. El exagerar en las mortificaciones exteriores puede perjudicar gravemente la salud y conducir a graves dificultades en el campo moral.

2.° Ya san Pablo tuvo que combatir los *motivos erróneos* en que algunos apoyaban el ayuno y en general la mortificación. Los gnósticos, y en especial los maniqueos, consideraban el mundo corporal y algunos determinados alimentos en particular, como impuros y contrarios a Dios. Aun las prescripciones judías relativas a los alimentos fueron mal comprendidas por no pocos. Contra ellos escribe san Pablo: «Yo sé y confío en el Señor Jesús que nada hay de suyo impuro» (Rom 14, 14). «¿Por qué dejaros subyugar por éstas o parecidas sentencias: no cojas, no gustes...? Todas éstas no son sino enseñanzas y preceptos humanos...» (Col 2, 21s). «Toda criatura de Dios es buena y nada hay reprobable tomado con hacimiento de gracias, pues con la palabra de Dios y la oración queda santificado» (1 Tim 4, 3-5).

Son falsas, por lo tanto, las afirmaciones de no pocas *asociaciones vegetarianas* de nuestros días de que la carne es la sede del mal. Esas sectas resucitan los errores de los antiguos gnósticos y maniqueos. Las prohibiciones que traen las religiones indias de matar animales y comer su carne se funda principalmente en la falsa doctrina de la transmigración de las almas. Otras asociaciones vegetarianas mazdeístas prohíben el comer la carne fundándose en los falsos principios dualistas persas. Tales sistemas, que esperan la redención del hombre de la higiene sexual, de la sana alimentación y del arte de respirar, colocan la virtud de templanza en el primer puesto. Quien sigue tales sistemas ignora o desconoce absolutamente el peligro del orgullo y la fuerza y virtud de la divina caridad.

Distinta es la cuestión de si ciertos alimentos y bebidas no provocan la sensualidad. Así, santo TOMÁS dice[65] que el precepto de la abstinencia que impone la Iglesia se apoya, hasta cierto punto, en el hecho de que la carne y, en general, los productos alimenticios zoóticos (en especial los huevos) ejercen un influjo duradero sobre la sexualidad. Claro está que con ello no quiere decir santo Tomás que el comer carne sea en sí pecado

64. ST II-II, q. 147 a. 1 ad 2; cf. *Corpus Iur. Can. De consecrationibus,* dist. 5, cap. *Non immediocriter.*
65. ST II-II, q. 147 a. 8.

o conduzca necesariamente al pecado contra el sexto mandamiento; sólo quiere indicar que el uso excesivo de carne, huevos, etc., tiene un influjo fisiológico desfavorable en la vida sexual y que por ello se impone una estricta limitación y de vez en cuando la completa abstinencia. Se trata, en fin, de un hecho admitido por la medicina moderna.

3.° La mortificación exterior es pecaminosa sobre todo cuando obedece a motivos torcidos. Por eso reprobó el Señor el ayuno de los fariseos, quienes ayunaban «para ser vistos por los hombres» (Mt 6, 16).

No alcanzará la altura de la virtud cristiana el cristiano que al mortificarse no tuviera en vista sino un dominio sobre sí mismo de orden puramente natural y no se guiara por el pensamiento de la religión, de la penitencia, de la reparación y del abnegado y sacrificado amor al prójimo en el seguimiento del crucificado.

4.° No es loable la mortificación que conduce a descuidar la realización de bienes superiores: caridad fraterna, oración, deberes de estado... La mortificación no es un fin, sino un medio del que uno ha de valerse para llegar al amor de Dios y del prójimo.

R. EGENTER, *Die Aszese des Christen in der Welt,* Ettal 1957.
K. RAHNER, *Zur Theologie der Entsagung, Schriften zur Theologie* III, Einsiedeln-Colonia 1956, 61-72; trad. castellana: *Teología de la renuncia,* en *Escritos de teología* III, Taurus, Madrid 1962.
—, *Passion und Aszese,* l. c. 73-110; trad. castellana: *Pasión y ascética,* o. c.
SAN AGUSTÍN, *De utilitate ieiunii,* ed. bilingüe de G. COMBES, en *Oeuvres* II, Desclée de Brouwer, París 1937.
H. FLECKENSTEIN, *Askese in dieser Zeit,* «Lebendige Seelsorge» 12 (1961) 57-66, cuaderno 3: *Fastenpraxis-heute.*
E. RAITZ VON FRENTZ, *Selbsverleugnung,* Einsiedeln 1936.
A. WALLENSTEIN, *Guía práctica de la perfección cristiana,* Herder, Barcelona 1955, 141-156.
H. FICHTENAU, *Askese und Laster,* Viena 1948.
JOH. LINDWORSKY, *Psychologie der Aszese,* Friburgo de Brisgovia ²1939.
H. E. HENGSTENBERG, *Christliche Aszese,* Ratisbona ²1936.
R. GUARDINI, *Grundformen der Aszese,* «Frankfurter Hefte» 11 (1956) 40-45; 200-204.
J. LECLERCQ, *La vida perfecta,* Herder, Barcelona 1965.
N. KRAUTWIG, *Der Leib im Kampf des Pneuma wider die Sarx,* «Theol. u. Glaube» 39 (1949) 296-311.
F. WULF S. I., *Selbstverleugnung und Abtötung als Übung der Nachfolge Christi und als Kennzeichen des neuen Lebens in Christus,* «Geist und Leben» 25 (1952) 4-42.
L'ascèse chrétienne et l'homme contemporain, «Cahiers de la Vie Spir.», París 1951.
H. D. NOBLE O. P., *Les passions dans la vie morale,* París 1931-1932.

Mystique et continence, «Études Carmélitaines» 1952.
A. ODDONE S. I., *Il piacere e l'ascetismo cristiano,* «Civiltà Cattolica» 100 (1949) 1, 379-392. Cf. 99 (1948) 4, 463-476.
H. SCHMIDT, *Organische Aszese,* Paderborn [6]1952.
H. SCHUHMACHER, *Zur Entwicklung der Askese in der Antike, en Festschrift für Tillmann,* Düsseldorf 1950, 455-467.
H. BLEIENSTEIN S. I., *Sanctificate ieiunium. Eine Sinndeutung christlichen Fastens,* «Geist und Leben» 26 (1953) 8-19.
TH. PIECHLER OSB, *Das Fasten bei Basilius dem Grossen und im antiken Heidentum,* Innsbruck 1955.
P.-R. RÉGAMEY, *Wiederentdeckung des Fastens,* Viena-Munich 1963.
R. BULTOT, *La doctrine du mépris du monde,* Lovaina - París 1964.
B. HÄRING, *Lebenswahre Askese,* en «Ordenskorrespondenz» 5 (1964) 208-218.
R. WEILER, *Das Doping und seine sittliche Beurteilung,* en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 113 (1965) 164-167.
J. RIEF, *Das Fasten in christlicher Sicht,* en «Theologischpraktische Quartalschrift» 113 (1965) 119-132.
A. TANGUEREY, *Compendio de teología ascética y mística,* Desclée & Cía., París.
R. WEILER, *Das Doping und seine sittliche Beurteilung,* en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 113 (1965) 164-167.
F.X. DURRWELL, *Gelebtes Pascha,* Bergen-Enkheim 1965.

V. LA HUMILDAD, VIRTUD CARDINAL DEL CRISTIANO

1. *La humildad, virtud cristiana*

El griego y el latín clásico no conocen la noción de la humildad: *tapeinós* y *humilis* tienen sólo el significado primitivo de pequeño, bajo, servil. El Antiguo Testamento tiene ocasionalmente profundas exhortaciones a la humildad, como, por ejemplo, Eccli 3, 17ss. No pocas oraciones, sobre todo las de los salmos, manifiestan hermosos y profundos sentimientos de humildad ante Dios. *Pero fue sólo con el ejemplo y la enseñanza de Cristo como se mostró el ideal perfecto de la humildad.* La virtud de la humildad cristiana lleva doble dirección: una hacia el *superior,* otra hacia el *igual e inferior.* La primera es inseparable del verdadero sentimiento religioso. Su verdadero y único requisito es la fe viva y la convicción de que *uno trata con un Dios personal.* Si el hombre, dejándose llevar de ideas panteístas, se cree y considera en algún modo como parte o manifestación de la divinidad, está falto de lo esencial de la humildad. Pues la humildad es, ante todo, la *virtud de saber ocupar el puesto de criatura,* es la actitud de la criatura frente al absoluto dominio de Dios. Este aspecto de la humildad no es exclusivo del cristianismo, pues le es común con toda religión teísta. Pero en el cristianismo es en donde encuen-

tra su más profunda y más pura expresión. La humildad cristiana tiene, además, otro aspecto que también es esencial y que es exclusivamente suyo: *la humildad del superior frente al inferior,* el inclinarse del grande llevado de su propio peso. Esto fue lo que Dios mismo hizo en Cristo. La humildad cristiana es la «imitación interior, espiritual, del gran gesto de Cristo Dios que, renunciando a su grandeza y majestad, viene hacia los hombres para hacerse, libre y alegremente, esclavo de sus criaturas» [66].

Grecia sólo conoció el *eros,* el amor que sube hacia la divinidad. La gran revelación de Dios es la *agape,* la caridad, que por la riqueza de su abundancia se desborda y se inclina. La humildad del hombre, frente a la revelación y al anonadamiento de la caridad de Dios, es la humilde respuesta con que contesta a la gracia sobrenatural, don inmerecido con que Dios lo galardona, y al mismo tiempo es la correalización con Dios de esa su divina caridad que lo llevó a inclinarse y a desposeerse en servicio de los demás.

La humildad no se enumera generalmente entre las virtudes cardinales. Con todo, ha sido considerada siempre en el cristianismo como virtud fundamental, como la base de todo el edificio espiritual. El papa Juan XXIII en la homilía de la misa de su coronación expresó esta idea con toda claridad: «El punto principal en torno al cual giran las divinas enseñanzas y el mandamiento que encierra y comprende los demás está contenido en aquellas palabras evangélicas: "Aprended de mí que soy manso y humilde de corazón" (Mt 11, 29)». Su papel no es, como el de las cuatro virtudes cardinales ordinarias, regular una sola actividad del alma; su papel es más vasto: le toca regular todas las facultades y energías del hombre, o sea someterlas a Dios creador y dispensador de la gracia. La humildad es la respuesta o actitud del hombre ante la inmerecida y divina elección que Dios hizo de él para hacerlo hijo suyo en Cristo.

2. *La humildad de Cristo*

Dios mismo en persona vino a enseñarnos la humildad. «Existiendo en la forma de Dios no reputó codiciable tesoro mantenerse igual a Dios, antes se anonadó tomando la forma de siervo y haciéndose semejante a los hombres» (Phil 2, 6s). Lo estupendo

66. M SCHELER, *Umsturz der Werte* I, pág 18.

de esta divina manifestación puede columbrarse mejor atendiendo al encumbramiento y riqueza de donde desciende nuestro amantísimo Dios, que mirando la bajeza a que se reduce.

El peso del desbordante amor divino lo trajo a la tierra como dice san AGUSTÍN: «*Qui de caelo descendit pondere caritatis*»[67]. Dios no teme perder nada al inclinarse hacia sus criaturas, llevado del amor. Sólo el orgullo quiere mantener una grandeza usurpada (*rapina*, Phil 2, 6), una dignidad que se siente insegura. «Todo orgullo es orgullo de pordiosero»[68]. El alma realmente grande se inclina decididamente hacia los pequeños. El amor no podía dar un salto más atrevido que el dado por Dios en la encarnación y en el llamamiento hecho a los pecadores para trabar amistad con Él. La gloria de Dios es la gloria de su amor. Muestra Dios la gloria, altura, extensión y profundidad de su amor al inclinarse hacia los hombres.

Con su vida humana nos puso Cristo ante los ojos lo que es la humildad: desde su nacimiento fue su vida anonadamiento, destierro, persecución, oscuridad en Nazaret, perfecta obediencia a los hombres, respetuoso y amable trato con pecadores y publicanos, profesión de servidor ante los simples mortales: «Yo estoy en medio de vosotros como un servidor» (Lc 22, 27). Su obra cumbre es obra de obediencia al mismo tiempo que de humildad, pues la humildad y la obediencia corren parejas. Razón tiene san Pablo para ver el punto culminante del anonadamiento y humildad de Cristo en la obediencia para ir a la muerte ignominiosa de la cruz (Phil 2, 8).

El *Magnificat* de la Madre de Dios palpita con el misterio estremecedor, pero delicioso, de la humildad de Dios en la encarnación: «Ha mirado la humildad de su sierva... Dispersó a los que se engríen con los pensamientos de su corazón... Derribó a los potentados de sus tronos y ensalzó a los humildes» (Lc 1, 48.51.52).

3. *La humildad del cristiano relacionada con la de Cristo*

Cristo unió en su humildad sus dos aspectos en forma inigualable: la humildad que se inclina hacia el inferior y la humildad que reconoce la distancia que lo separa del superior. La encarnación es la humildad de Dios que se abaja; asimismo todos

67. SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate* 37s, PL 40, 417.
68. M SCHELER, ibid., pág. 25.

los actos de Cristo son actos de humildad de Dios, pero al mismo tiempo traducen la humilde respuesta de la humildad de Cristo al Padre celestial, la humildad de la criatura ante su creador, del Hijo ante su Padre: «*El Padre es mayor que yo*» (Ioh 14, 28). La obediencia hasta la muerte de cruz es la sumisión de la voluntad humana de Cristo a la excelsa voluntad del Padre celestial. *La humildad de Cristo excede infinitamente a la de su discípulo*, ya en la altura y profundidad del abatimiento, ya en la humilde sumisión al Padre celestial.

Pero el cristiano puede, a pesar de ello, seguir a Cristo en estas dos actitudes de la humildad, puesto que por la gracia y la filiación adoptiva ha sido elevado hasta la participación de la naturaleza divina, y por la fe y el amor puede apreciar aproximadamente la infinita distancia que lo separa del Creador y del Padre. También puede transitar por el camino de la humildad que Cristo recorrió, sirviendo a los más pequeños y obedeciendo al Padre celestial en las permisiones o en las disposiciones que nos comunica mediante sus más insignificantes criaturas

Una cosa tiene la humildad de Cristo que la hace completamente diferente de la nuestra: su humildad es la mayor que pueda darse, si bien le faltan los dos motivos que fundan nuestra humildad: *Cristo no es como nosotros pura criatura*, y la humildad es el gesto genuino de la criatura, la virtud que corresponde propiamente a la condición de criatura. Aunque es cierto que la humana naturaleza creada de Cristo, elevada a la unión personal con el Verbo increado, vibra hasta lo sumo con los sentimientos propios de la criatura, con la humildad ante el Padre, que le es superior, considerada su humanidad.

El segundo motivo de humildad que le asiste al cristiano le falta completamente a Cristo: *el pecado*, que establece entre Dios y el hombre una distancia más grande y profunda que el mundo. Razón precisamente para que nuestro agradecimiento por haber sido levantados de la postración profunda de la culpa hasta la amistad amorosa con el Dios santísimo, suba de lo más hondo de la indignidad en que yacíamos por nuestros pecados pasados, y en la que yacemos a causa de nuestra permanente culpabilidad. *Para que nuestra respuesta de amor ante el abajamiento de Dios y ante nuestra elevación, aunque pecadores, sea verdadera y legítima, tiene que ser la respuesta de la humildad temerosa, pero confiada y alegre.*

La condición de criaturas y la condición de pecadores son

los dos motivos que obligan nuestra humildad; sin embargo, la humildad de Cristo nos muestra que *la verdadera fuente, el «peso»* (san AGUSTÍN) *de la humildad es el amor.* Cristo, que era plenamente consciente de su perfecta inocencia, nos mostró cuál ha de ser nuestra humildad al reconocernos pecadores, ya que Él, agobiado por el peso de nuestros pecados, cayó en Getsemaní y en el camino del Calvario, bajo el castigo merecido por nuestros pecados. Esa humildad de Cristo es la que nos levanta de la infamante bajeza del pecado hasta la regia dignidad de ciudadanos del reino de Dios: doble motivo para nuestra humildad. Dice Cristo a sus discípulos: «Aprended de mí, que soy manso y humilde de corazón» (Mt 11, 29). Su humildad es el fundamento de nuestra elevación: la imitación de su humildad es la condición básica y permanente de la dignidad de discípulo suyo. La humildad es la única que nos hace capaces de aprender algo de Cristo y que en cierto modo nos hace dignos de ser sus discípulos. Cuanto más profunda es la humildad, tanto mayor es la docilidad y tanto más amorosa la voz del Espíritu Santo que habla en el interior.

> La humildad predispone a recibir la gracia y la verdad de Cristo Jesús. Tanta será la gracia y la verdad que Cristo nos comunique, cuanto sea el sitio que en nuestro corazón ocupe la humildad.

4. *Esencia y requisitos de la humildad*

a) La humildad es amor de adoración y agradecimiento

La humildad de pensamiento para su atención en el verdadero lugar que le corresponde al hombre frente al Dios santísimo, y aun en sus relaciones con sus semejantes procura no salirse de dicho lugar. Así pues, lo que la humildad exige en primer lugar es *la seria confrontación con Dios.* ¡Yo, criatura, yo, pecador frente al Santo de los santos! Esta consideración no sólo humillaría, sino que aplastaría completamente si no fuera acompañada por esta otra verdad: ¡Yo, hombre pecador, elevado hasta Dios! ¡Dios, con un amor inigualable, se inclina hasta mí! Así pues, el humilde *principia por colocar sus miradas en su propia bajeza frente a Dios, mas termina considerando gozoso la grandeza de Dios.*

Sólo el ojo de la humildad alcanza a comprender que nuestra

propia elevación es como un desbordamiento de la «humildad» de Dios. Es precisamente dicha consideración la que más debe ahondar nuestra humildad. El hombre reconoce por la humildad el lugar que le corresponde, como también la infinita y suprema grandeza de Dios. Dicho reconocimiento es perfecto si va hasta provocar una honda alegría, no sólo por ver cuánta es la grandeza de Dios, sino también por saberse uno bajo la estrecha y total dependencia suya.

Un motivo que nos excita poderosamente a este júbilo embriagador de la divina gloria, «gracias te damos por tu inmensa gloria», es el considerar cómo Dios desinteresadamente nos ha comunicado su gloria a nosotros, sus pobres criaturas. La humildad informa el conocimiento y el amor; es efluvio y expresión de la fe, la esperanza, el amor y la adoración del Dios todo condescendencia.

b) De cómo el humilde conocimiento de sí mismo y el jubiloso y humilde reconocimiento de la grandeza de Dios peligran por una falsa y prácticamente incrédula confrontación con el prójimo

Toda confrontación con el prójimo que no tenga en cuenta la confrontación con Dios conduce a la sobreestima de sí y a la desestima del prójimo. Sólo considerando al prójimo con los dones que lo elevan ante Dios y considerando al mismo tiempo nuestra pequeñez y culpabilidad ante Dios, podemos compararnos legítimamente con nuestros semejantes. Así, nuestra confrontación con el prójimo debe ser en realidad una confrontación con Dios, o mejor dicho *una confrontación con el prójimo, pero ante Dios;* de otra manera no podrá ser humilde. El humilde supera toda tentación de menosprecio del prójimo sabiendo que el amor de Dios lo busca para ennoblecerlo, aunque sea pecador. Además, el vivo temor que despierta la propia culpabilidad debe desvanecer toda tentación de menosprecio del prójimo.

Sólo el verdaderamente humilde es capaz de apreciar digna y noblemente las cualidades y ventajas del prójimo. El orgulloso considera siempre su propio valor para elevarse, estimando ser propia desventaja el mérito del prójimo. El alma humilde se olvida de sí misma, y en Dios y por Dios se alegra de todo bien. En las ventajas que le lleva el prójimo no ve un perjuicio propio, puesto que todo lo considera como reflejo de la gloria de Dios, que es lo único que busca y le interesa.

c) «La humildad es andar en verdad» (santa Teresa: *Moradas sextas*)

La humildad conoce bien la parcialidad del orgullo. Por ende, en la apreciación y estima de las cosas no procede como si el orgullo no pudiera turbar nuestra mirada cuando se trata de nosotros mismos. El humilde, por conocer que el hombre está siempre acechado por el orgullo, se abstiene de reparar innecesariamente en las faltas ajenas. Igualmente se abstiene de fijar sus miradas en sus propias ventajas. Sin duda procura conocer los dones de Dios recibidos para agradecerlos, mas se guarda bien de «gozarse» en esos dones y ventajas. *El humilde sólo se considera a sí mismo como un favorecido por Dios, obligado, por lo mismo, en virtud de las aptitudes recibidas, a mayores servicios.* En cuanto al prójimo, lo considera imparcialmente para gozarse de los dones que lo agracian. La consideración de la propia elección por parte de Dios sólo le sirve al humilde para caer en admiración ante la inaudita condescendencia de Dios con un pecador. *El agradecido reconocimiento por la dignidad recibida de Dios forma parte esencial de la humildad cristiana.*

El cristiano tiene que conocer sus propios talentos; mas dichos talentos aparecen mejor a la luz de los deberes que de los valores que posee; y así, por la conciencia de la responsabilidad y de que es un «siervo inútil» evitará gozarse y deleitarse en ellos. El humilde sabe que no es posible, sin exponerse al orgullo, detenerse a considerar sus propias ventajas, pues no consideramos con la misma simplicidad e imparcialidad nuestras ventajas y cualidades y las del prójimo. El pensar lo contrario sería ya un efecto del orgullo [69]. Sólo en el cielo, donde nuestra humildad será perfecta, no tendremos necesidad de tantas cautelas, pues todo lo consideraremos y gustaremos en Dios, viendo que todo procede de su munificencia.

El humilde no se detiene a considerar con fruición los progresos alcanzados, si es que los hay. Al comprobarlo advertirá que sólo por la gracia de Dios ha podido realizarlos y que, por tanto, todo bien es atribuible sólo a Dios, y que de sí mismo sólo puede sacar el mal, el pecado, la insuficiencia para aprovechar mejor los dones de Dios. Así, al considerar el bien que tiene, lo agradece a Dios, declarándose cual «siervo inútil». *Mas al ver*

69. Cf. D. VON HILDEBRAND, *Umgestaltung in Christus*, pág. 130

la distancia que aún lo separa de la perfección reconoce paladinamente que esto se debe a su propia incompetencia. Cuanto más crece el hombre en la caridad, tanto más humilde se le presenta el ideal y tanto más profunda la diferencia entre su fidelidad y la fidelidad de Dios en amarlo.

Así aparece sincera y verdadera la humildad de los santos que se consideran ingratos pecadores y aun los mayores pecadores del mundo. Con ello no quieren decir que han cometido mayores crímenes que los demás, sino que, guiados por la humildad, creen verdaderamente que los más famosos pecadores serían acaso mejores que ellos y más agradecidos si hubieran recibido tantas gracias como ellos.

La humildad es la verdad, puesto que el humilde se compara con el modelo, con la santidad, mientras que el orgulloso se compara con los miserables, con la caricatura.

«El orgulloso se eleva, porque al mirar continuamente hacia abajo se persuade de que se encuentra en una elevada torre. A medida que él va bajando realmente, echa sus miradas más abajo todavía, de modo que siempre hay una compensación a su favor: él se figura que va subiendo. Y mientras tanto no se da cuenta de que esa profundidad que tiene siempre ante los ojos y que le hace creer que él está elevado, lo está atrayendo lentamente. Así, cae el ángel poco a poco atraído por la profundidad que contempla» [70].

El humilde mira siempre hacia arriba, hacia la santidad de Dios, para rebajarse siempre, y así sube proporcionalmente. Es el pensamiento de san AGUSTÍN: «Hay algo en la humildad que por manera maravillosa eleva el corazón, y algo en la altivez que lo abate. Parecerían cosas contrarias el que la altivez abata y la humildad eleve. Mas la pía humildad sujeta al superior a Dios, y por eso la humildad eleva, puesto que somete a Dios» [71].

d) La humildad es la verdad aun en las obras

Fuera insincero el reconocerse pequeño ante Dios e indigno de la gracia, si al mismo tiempo no se tuviera la firme voluntad de sujetarse a Dios en todas las cosas y de recibir rendidamente todas sus órdenes. Sería insincero confesarse ante Dios digno de castigos y humillaciones, y luego sublevarse contra el prójimo por la

70. M. SCHELER, o. c. I, pág. 22s.
71. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, lib. 14 c. 13, 1, PL 41, 420

menor desatención. Y aunque buena parte de las ofensas y desprecios que se reciben no fueran merecidos por tal o cual causa determinada, la humildad y la verdad enseñan que lo son por otras razones mucho más perentorias. El humilde se entristece por la injusticia, mas no tanto porque sea injusticia que lo incomoda a él, sino porque ofende a Dios. Señal es de que nuestra humildad no ha llegado a ser perfecta el que nos conmueva más cualquier injusticia que con nosotros se cometa que las sufridas por nuestros prójimos, acaso mayores. La verdad que nos hace libres no nos ha transformado todavía perfectamente. A la humildad pertenece ante todo la obediencia a Dios, y también a los hombres en cuanto por ellos nos manifiesta Dios su voluntad. La *obediencia cristiana,* la voluntaria y alegre sumisión a la voluntad de un superior es una de las más palmarias muestras de humildad y un poderoso medio de cultivarla. Humildad es servicialidad. «El mayor entre vosotros sea como el menor, y el que manda como el que sirve» (Lc 22, 26; Mt 20, 25). El humilde rechaza los honores inmerecidos y, yendo en pos del Crucificado, está pronto a soportar el descrédito y la deshonra, mientras éstas no se opongan a la buena fama que necesita generalmente el hombre para trabajar con fruto para el reino de Dios.

e) La humildad, desbordamiento y manifestación de la caridad

«La humildad es uno de los modos del amor, el cual con sus ardientes rayos disuelve el hielo con que el triste orgullo aprisiona al yo siempre más miserable» [72].

Sólo el amor ilumina los ojos para ver las ventajas del prójimo. Así, la caridad está al servicio de la humildad y recíprocamente. Sólo el amor de Dios nos permite columbrar la profundidad de su abatimiento y la grandeza de nuestra elevación. Sólo el amor comunica al humilde la disposición y energía para el sacrificio.

La humildad sin amor sería, a lo sumo, abatimiento. *Mas con el amor, la humildad se dispone a acometer las mayores empresas a que Dios llame.* Sería orgullo disimulado el querer por propia elección limitarse a nimiedades. El humilde espera la misión que Dios le envíe, pero cuando Dios llama a realizar grandes obras de amor, cuando invita a elevada santidad, el humilde no retrocede,

72. M Scheler, o c I, pág 24

sino que se entrega gozoso a Dios. «Hizo en mí cosas grandes el Todopoderoso, cuyo nombre es santo» (Lc 1, 49).

Una gran humildad procede de un gran amor. *Los grados del amor y los de la humildad se corresponden* Cuanto más rico en amor, más rico en humildad.

f) La humildad, don del cielo y victoria en el combate

Cuanto más desinteresado el amor, tanto más digna la actitud del humilde, alejada de toda afectación o rigidez. Pero mientras el amor no consiga derretir perfectamente el orgullo, debe el hombre luchar varonilmente hasta alcanzar la humildad. El arma invencible en este combate de vida o muerte es la fe que obra por la caridad.

La lucha por la humildad es siempre dolorosa para el hombre manchado por el pecado original: el primer pecado fue pecado de orgullo. «La humildad es el gesto de una continua muerte interior para que Cristo viva en nosotros» [73]. Esta posibilidad y este mandato de hacer morir al orgulloso hijo de Adán es una de las gracias que nos vienen conferidas en el bautismo. La humildad sigue siendo siempre un don y un mandato. «Preciso es que Él crezca y yo mengüe» (Ioh 3, 30).

5. *Frutos de la humildad*

«El que se humilla será ensalzado» (Mt 23, 12). «Dios resiste a los soberbios y a los humildes da su gracia» (1 Petr 5, 5). La *gracia divina* no es propiamente fruto de la humildad, sino de la divina caridad, mas la humildad es condición para recibirla. Mirada en este contexto, la humildad es inseparable de la *actitud de la fe,* la cual abre nuestra alma a la palabra de Dios que libera, nos humilla, pero también nos levanta. No llega el hombre a la *fe* sino supuesto cierto grado de humildad.

Sólo la humilde disposición de inclinarse ante la sentencia de condenación que contra el pecador pronuncia la fe, puede abrirle a éste la entrada. Cuanto más profunda es la humildad, tanto más profunda es la penetración que alcanza el hombre en los misterios de la fe, pues el humilde nunca se atreve a medir la ciencia y verdad de Dios con los alcances de su diminuto yo. El humilde

73 D von Hildebrand, o c, pág 135

está, ante todo, dispuesto a dejarse enseñar por Dios. El humilde consigue contemplar la hermosura y grandeza íntimas de las verdades divinas, al paso que al orgulloso se le oscurece toda verdad que no traiga ventajas para el engrandecimiento de su propio yo. «Te alabo, oh Padre, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos y las revelaste a los pequeñuelos» (Mt 11, 25).

La humildad es condición indispensable para el verdadero conocimiento propio, para el dolor y la *penitencia*. Sólo el humilde soporta el verdadero conocimiento de su propia culpabilidad.

La humildad abre el corazón al amor desinteresado a Dios y al prójimo. «La humildad de corazón consiste en renunciar al amor interesado de sí mismo, para servir a un amor superior» [74]. «No hay camino más excelente que el del amor, pero por él sólo pueden transitar los humildes» [75].

La humildad es el colirio que purifica la mirada también al pecador para que pueda reconocer los valores y virtudes que ha lesionado. La humildad es requisito para una *conciencia sana* [76], pues cuando la humildad no viene a cubrir la distancia que va de las obras al deber conocido, el orgullo nubla el conocimiento de los valores no realizados y procura reparar el defecto por los caminos torcidos de la mentira. «El orgullo grita en mi memoria: "¡Tú no puedes haberlo hecho!", y la memoria cede: "¡De veras que no lo he hecho!"» [77].

La humildad garantiza el *respeto* en el amor: entre el respeto y la humildad hay mutua dependencia. El fondo religioso de la humildad se hace mucho más perceptible en el respeto. Así como la última razón de la humildad es una confrontación con Dios, así el respeto nace de la sensación de la gloria de Dios que se trasluce en todos los seres. La humildad es parte esencial, fundamento y fruto de la virtud de la religión.

6. *Grados de humildad. Vicios opuestos*

Tiene la humildad diversos grados en densidad y profundidad; lo mismo el orgullo, su contrario.

La *vanidad* se engríe por pequeñas ventajas, como la hermosura corporal, el rango, el vestido, la alcurnia, la riqueza y cosas

74. KLEINADAM, *Die Nachfolge Christi nach dem hl. Bernhard*, en *Amt und Sendung*, página 442.
75. SAN AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos* 141, 7, PL 37, 1837.
76. Véase lo dicho acerca de la conciencia, en tomo I, pág. 208s.
77. NIETZSCHE La vida de Nietzsche es un ejemplo gráfico de su aserto.

parecidas y por ellas descuida los valores superiores. A la vanidad se opone la *modestia*, que es como un pudor espiritual que *aspira a tener ocultas a las miradas ajenas las propias cualidades y ventajas*. El hombre modesto está satisfecho con el puesto que se le asigna. La modestia natural prepara el camino a la humildad.

La vanidad es por lo común una tontería innocua; al paso que la *orgullosa complacencia en sí mismo* es más odiosa y contraria a Dios cuanto más elevada es la cualidad de que se jacta el orgulloso. Pues cuanto más altas son esas ventajas, tanto más llevan el carácter de dones gratuitos, y por lo mismo la *jactancia* por tales dones es más contraria al dador de ellos. Sin duda que el jactancioso no niega que tales dones los recibió de Dios, mas se gloría de ellos como si los poseyera por sus propios méritos [78]. Con la jactancia de los propios bienes corre generalmente parejo el *afán de gloria*, que se esfuerza para que otros contemplen extasiados nuestros reales o imaginarios méritos. La *ambición* se esfuerza por conquistar preponderancia y ascendiente sobre los demás. La modestia se contenta con ocupar un puesto humilde. Dicha modestia alcanza el grado de humildad cuando sus motivos alcanzan la profundidad de ésta.

El humilde renuncia gustoso a todo honor humano, pues no sale de su asombro al ver cómo Dios lo ha elevado tanto a él, tan indigno. Por eso no se cansa de ensalzar a Dios, lleno de agradecimiento. No se gloría sino en la cruz de Cristo. Para él el mundo, con todo su esplendor, está crucificado con Cristo. Sabe que no alcanzará la salvación sino por medio de la cruz de Cristo (cf. Gal 6, 14s).

Al paso que el jactancioso se interesa por los valores en cuanto éstos pueden hermosearlo, el *orgulloso propiamente tal* no puede considerar la dignidad y hermosura del bien en sí, sino sólo lo que le es ventajoso o perjudicial. El orgulloso ansía ante todo *verse libre de la dependencia* de otros. Ni siquiera quiere reconocer las deudas de gratitud. Lo opuesto es lo que busca la humildad, que es voluntaria sumisión de la obediencia. Así como Cristo, para glorificar a su Padre celestial quiso someterse a los hombres, así sus discípulos, por humildad, han de someterse voluntariamente a cualquier legítima autoridad, y sobre todo a la de la Iglesia. Cualquier rebelión contra la autoridad establecida por Dios procede del orgullo, y especialmente la de los herejes, quie-

78. Cf. D. VON HILDEBRAND, *Umgestaltung in Christus*, pag 125

nes, para no escuchar la voz de la Iglesia, pretenden comunicarse directamente con Dios o con Cristo.

El peor enemigo de la humildad es la *soberbia,* que se caracteriza por el embrutecimiento ante los valores y por un carácter hostil a la virtud. Los valores y virtudes no significan para el soberbio más que una disminución de su independencia. Indudablemente percibe la voz del bien y de la virtud que acusa y condena, pero la desoye, persuadido miserablemente como está de su propia excelencia. El bien ya no luce para él, ni es calor que lo encienda. *El soberbio consumado no soporta el saber que depende de Dios;* de allí que la forma extrema de la soberbia es la negación de Dios y la proclamación de la soberanía y autonomía del hombre. El soberbio desprecia a sus semejantes, no sólo a los pecadores, sino sobre todo a los hombres religiosos que se someten a Dios y que por amor a Dios se someten obedientes a los hombres.

El orgulloso choca sobre todo con Cristo, que es humilde y convida a la humildad por todo lo que es. Estaría, sí, dispuesto a reconocer a un Dios lejano; mas para el Dios hombre, que se presenta en una forma humilde y, sin embargo, exigente, no tiene sino odio mortal.

Muchos teólogos, por ejemplo Suárez, piensan que el orgullo de Satán y de sus seguidores se encendió ante el misterio del abatimiento de Dios: los orgullosos principados angélicos habrían adorado de buen grado a Dios en el esplendor de su divinidad, pero no al humilde hijo de la humilde esclava del Señor, la Virgen María.

En la humildad de Cristo tiene la humildad su fuente y su dechado preferido. Por amor de Cristo y siguiendo sus ejemplos, *se alegra de las humillaciones y rechaza aun los honores merecidos,* cuando por tal medio puede *procurar la gloria de Dios.*

Los grados de la humildad corresponden exactamente a los del amor, así como los grados del orgullo y de la soberbia corresponden a los de la glacial estrechez y mezquindad del yo replegado sobre sí mismo.

L. Gilen S. I., *Die Demut des Christen nach dem Neuen Testament,* «Zeitschr. f. Aszese und Mystik» 13 (1938) 266-284.
A. Schlatter, *Jesu Demut, ihre Missdeutung, ihr Grund,* Gütersloh 1904.
E. Walter, *Die Kraft wird in der Schwachheit vollendet. Zur paulinischen Theologie der Schwachheit,* «Geist und Leben» 28 (1955) 248-255.
León XIII, *La práctica de la humildad,* San Pablo, Buenos Aires.
O. Schäffner, *Christliche Demut. Des heiligen Augustinus Lehre von der humilitas,* Wurzburgo 1959.

P. Adnès, *L'humilité vertu spécifiquement chrétienne d'après saint Augustin,* «Revue d'Asc. myst.» 28 (1952) 208-223.
K. W. Liang, *Het begrip deemoed in I Clemens. Bijdrage tot de geschiedenis van de oudchristelijke ethik,* Utrecht 1951.
J. de Monleon O. S. B., *Les XII degrés de l'humilité,* París 1951.
G. Bélorgey, *La humildad según San Benito,* Ed. Perpetuo Socorro, Madrid 1962.
W. Wolfsteiner, *Die Demut nach der Lehre des hl. Benedikt,* Friburgo de Brisgovia 1922.
L. Bopp O. S. B., *Die Demutsstufen der Benediktinerregel, Benedictus, Vater des Abendlandes,* 1947, 241-262.
K. Thieme, *Die christliche Demut,* Giessen 1906.
A. D. Sertillanges O. P., *Le fondement spirituel: humilité,* «Vie Spir.» 48 (1963) 157-159; 49 (1936) 268-270.
O. Cohausz S. I., *Stolze Selbsterhebung oder christlich-demütige Selbstbescheidung,* «Theol.-prakt. Quart.» 89 (1936) 673-691.
—, *Priesterliche Demut und Sanftmut,* «Theol.-prakt. Quart.» 90 (1937) 1-18.
M. Premm, *Von christlicher Demut,* «Theol.-prakt. Quart.» 99 (1940) 177-184.
F. Tillmann, *Handbuch der kath. Sittenlehre* III, 3.ª edición, 214ss.
V. Cathrein S. I., *Die christliche Demut,* 2.ª edición, Friburgo de Brisgovia, s. a.
J. Bofill y Bofill, *Humildad ontológica, humildad personal, humildad social,* «Cristiandad» 7 (1950) 108-119.
F. Canice O. F. M., *Humility,* Westminster (Maryland) 1951.
Can. Beaudenom, *Formación de la humildad,* San Pablo, Buenos Aires.
St. Rehrl, *Das Problem der Demut in der profan-griechischen Literatur im Vergleich zu Setpuaginta und Neuen Testament,* Munster 1961.
C. Spicq, *Bénignité, mansuétude, douceur, clémence,* «Rev. Biblique» 1947, 321-339.
R. Egenter, *Von der Einfachheit,* Ratisbona 1947.
A. Vandenbunder, *De clementia,* «Coll. Brug.» 46 (1950) 275-280.
—, *De mansuetudine,* «Coll. Brug.» 46 (1950) 107-113; 194-199.
R. A. Gauthier O. P., *Magnanimité. L'idéal dans la philosophie paienne et dans la théologie chrétienne,* París 1951.
D. von Hildebrand, *Liturgie und Personlichkeit,* Salzburgo 1933, 56ss: *Der Geist der Ehrfurcht in der Liturgie.*
P. Wolff, *Vom Sinn der Ehrfurcht,* Munich 1935.
Kausack, *Max Scheler zur Krisis der Ehrfurcht,* Berlín 1949.
J. Stelzenberger, *Die Ehrfurcht,* «Theol. Quart.» 131 (1951) 1-16.
Th. Steinbüchel, *Die Ehrfurcht,* Stuttgart 1947.
M. Scheler, *Vom Umsturz der Werte* I, Leipzig 1919, 30 y ss.
H. Kuhaupt, *Über die Dankbarkeit,* «Seele» (Ratisbona) 23 (1947) 197-202; 240-243; 261-263; 290-295.
C. Baudouin, *Où la vertu d'humilité reprend ses droits,* en *Ma joie terrestre, où donc-es-tu?,* 175-184, «Études Carmélitaines», París 1947.
J. Delépierre, *Note sur les trois degrés d'humilité,* «Nouv. Revue Théol.», t. 70 (1948) 963-975.
V. Jankélévitch, *Traité des vertus,* IX: *L'humilité et la modestie,* 296-365, París 1949.

P. BLANCHARD, *Saint Bernard, Docteur de l'humilité,* «Rev. d'Ascét. et de Myst.», t. 29 (1952) 289-299.
E. PRZYWARA, *Humildad, paciencia, amor. Las tres virtudes cristianas,* Herder, Barcelona 1964.
K.O. SCHMIDT, *Die Religion der Bergpredigt als Grundlage rechten Lebens,* Pfullingen 1962.
A HUMBERT, *L'observance des commandements dans les écrits johanniques,* en «Studia Moralia» I, Roma 1963, 187-219

Parte segunda

LA REALIZACIÓN DEL AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO EN LA VIDA PRESENTE

INTRODUCCIÓN

Al introducirnos Dios por pura gracia en el reino de su amadísimo Hijo nos da un nuevo corazón y un nuevo espíritu. Las nuevas relaciones con Dios y con el prójimo pueden y deben transformar todas nuestras energías espirituales y corporales. Quedamos así equipados para imprimir también a nuestro alrededor el sello del amor a Dios y al prójimo que en nosotros reina.

En resumidas cuentas, los diversos campos de la existencia en los que tenemos que compartir con el prójimo la vida y la actividad constituyen el área en donde debemos dar pruebas palmarias de que vamos realmente en seguimiento de Cristo y de que pronunciamos con sinceridad nuestro «sí» ante las exigencias de su amor. Es aquí donde hemos de dar testimonio de nuestra fe, de nuestra común esperanza de los bienes futuros, de nuestro empeño solidario en el combate por los intereses de Cristo, de nuestro amor a Dios, y muy particularmente de nuestro amor al prójimo, mediante la verdadera prudencia, justicia, fortaleza, la santa templanza y el espíritu de humildad. Son las virtudes teologales, incluyendo la caridad con el prójimo, las que pueden ir estableciendo en el marco de nuestra vida un orden tal que haga posible la gloria de Dios, la salvación propia y la del prójimo.

Como fundamento de la división de esta última parte hemos escogido los temas básicos de la segunda tabla del decálogo sinaítico. Nuestra elección no desvirtúa muchas otras posibles divisiones. ¿Cómo se justifica nuestra elección?

Un motivo externo, indudablemente no decisivo, es el acomodarnos prácticamente a la mayoría de los manuales de teología moral y a los catecismos

de los tres últimos siglos y el guardar la mayor continuidad posible con la época inmediata precedente, sin descuidar, claro está, la nueva orientación de la moral, conforme al espíritu de la Sagrada Escritura, de la liturgia, de las enseñanzas de los padres y de la escolástica.

Pero tampoco nos faltaron motivos intrínsecos para escoger, aunque no forzosamente, esta división.

La parte que acabamos de exponer y que trataba de las virtudes morales nos ha hecho ver claramente que una moral de la caridad, como lo es esencialmente la moral cristiana, no está de ningún modo reñida con el concepto de una convivencia humana regida por las exigencias de la justicia. Pero hemos de tener siempre en cuenta que la justicia cristiana, por su propia esencia y finalidad, desborda los estrechos límites de una justicia simplemente humana, y lo considera todo desde el ángulo de la justicia de Dios, que nos transforma con su gracia. Pero de ello no se sigue que la justicia de Dios abrogue aunque no fuera más que una tilde de las exigencias de la justicia humana rectamente comprendida; por el contrario, en el orden de la redención, a todo le da perfecto cumplimiento. Ninguna virtud moral puede llegar, por sí sola, a traducir perfectamente el amor a Dios y al prójimo; pero vivificada por la caridad sobrenatural se trueca en intermediaria suya, en su instrumento, o, dicho en términos personalistas, se convierte en lenguaje y expresión suya. Estas virtudes ayudan a reconocer y a realizar la obra del amor en este mundo tan frecuentemente embrollado. Es sobre todo la justicia la que nos hace reconocer en este «mundo malo» los rasgos de un orden digno del hombre y que redunda en gloria de Dios.

A este respecto no hacemos sino seguir el pensamiento del Aquinate, que escribe: «Los preceptos del decálogo tienen a la caridad como fin... pero en primer lugar versan sobre los actos de justicia, y por ello pertenecen a ella»[1].

A. D. Sertillanges escribe, siguiendo a santo Tomás: «La justicia es tan fundamental en la convivencia humana que constituye el objeto no sólo principal sino único del decálogo. Puesto que éste se propone regular la vida, se atiene a lo originario, a lo manifiesto, a lo que puede recabar inmediatamente el asentimiento de la razón. Toda ley es expresión de lo debido; por lo mismo la que tenga por objeto el derecho estricto, es decir, la justicia, será la menos expuesta a discusión... Por eso los tres primeros mandamientos del decálogo se refieren a la religión, que representa la más elevada justicia;

1. ST II-II, q. 122 a. 1 ad 4.

el cuarto a la piedad familiar, que ocupa el segundo puesto; los otros seis se refieren a obligaciones de la justicia en sentido corriente, es decir, son los preceptos que regulan las relaciones entre los iguales»[2].

Los siete últimos preceptos del decálogo, los de la segunda tabla, delimitan los deberes de la justicia interhumana; pero si los miramos dentro de la historia de la salvación nos aparecen como el *preludio de la alianza de la caridad*. Porque si el gran precepto de la caridad ha de plasmarse en las realizaciones externas de la vida humana, estos preceptos son como la primera paráfrasis que señala el mínimo exigido por aquél. Ya vimos que san Pablo los considera como el cumplimiento del precepto de la caridad con el prójimo, o más exactamente, en la caridad con el prójimo los ve él cumplidos (Rom 13, 8-10; Gal 5, 14). Ya el carácter singular de la antigua alianza, pero sobre todo el de la nueva, nos muestra claramente que estos preceptos sólo pueden cumplirse verdaderamente en espíritu de caridad, y que su observancia es la prueba esencial de nuestra permanencia en la caridad.

No hay que olvidar que las palabras del Señor «Si observareis mis mandamientos perserveraréis en mi amor» (Ioh 15, 10) no se refieren al Decálogo, lo cual se desprende claramente de las palabras que siguen a continuación: «Como yo he guardado los preceptos de mi Padre y persevero en su amor.» El encargo del Padre a Cristo es manifestar su amor (del Padre) a todos los hombres. En la teología joánica los mandamientos, «el encargo», están resumidos en la demostración del amor fraterno (cf. 1 Ioh 3, 23) por la fe en Jesús. En cuanto los restantes mandamientos son expresión y prueba de caridad fraterna, pueden aplicárseles también, indirectamente, estas palabras del Señor.

Si consideramos el Decálogo en todo su contexto teológico encontraremos ya en él el principio que nos interesa: las simples exigencias de la justicia interhumana no expresan por sí solas la plenitud de la verdadera justicia divina; pero son las intermediarias de la caridad en acción.

Sin duda alguna, cabe afirmar a este respecto que el decálogo no encierra sino una exposición muy limitada de los postulados fundamentales de la justicia. Pero como decía santo Tomás de Aquino: «En el precepto de honrar a los padres se sobreentiende

2. A. D. Sertillanges, *La philosophie morale de Saint Thomas d'Aquin*, pág. 242 (ed. 1946). Aunque nuestra exposición sistemática intenta presentar esta verdad de modo un tanto diferente, estamos fundamentalmente de acuerdo con la idea expresada en estas líneas.

la obligación de dar lo debido a cualquier persona, como lo secundario se incluye en lo principal»[3]. Del mismo modo se expresa respecto de los demás preceptos: «Todos los daños que se infieren a la persona del prójimo se entienden prohibidos al prohibir expresamente el principal»[4].

Los preceptos del decálogo son «palabra de Dios», revelación de Dios en la antigua alianza, confirmada en el Nuevo Testamento, en cuanto a su contenido, por el mismo Señor (Mt 19, 7) y por el Apóstol de las gentes, el gran maestro de la «ley del espíritu» (cf. Gal 5, 14; Rom 13, 8-10). Si los preceptos de la segunda tabla fraccionan las obligaciones de la justicia es para hacernos observar, conforme al contexto, que lo que nos importa no es tanto la perfección personal del individuo como su permanencia dentro de la alianza del amor, dentro de la adoración al Señor de la alianza.

No hay duda de que una teología moral cristiana no puede en modo alguno intentar reducir el mensaje moral del Nuevo Testamento a un simple comentario a los mandamientos sinaíticos, añadiendo de vez en cuando una cita de los evangelios. Así como las exigencias morales del decálogo no pueden comprenderse bien sino a la luz de aquel amor que llevó a Dios a concluir la alianza con el pueblo de Israel y que obliga al pueblo a un amor recíproco y decidido, así las exigencias que la justicia plantea a los cristianos han de considerarse a la luz de la «ley del espíritu de vida en Cristo Jesús» (Rom 8, 2). Pero la exposición debe hacerse según las líneas fundamentales que el decálogo presenta de la realización del reino de Cristo en nuestra vida externa. ¿Cómo podría parecernos extraño considerar las «palabras de Dios» a la luz de la plena manifestación del amor por el Verbo, la «Palabra del Padre»?

Y en este aspecto, es posible que no nos resulte demasiado difícil realizar nuestro propósito de no presentar los sacramentos aisladamente y como simples deberes añadidos a lo esencial, sino hacer ver su presencia eficaz en todas las partes de la moral; puesto que por los sacramentos es por donde nos llega la alianza de amor entre Cristo y la Iglesia, a su luz examinaremos no sólo las exigencias básicas de la «nueva justicia», sino también sus más altas cumbres.

Surge, sin embargo, una seria objeción, y es que el decálogo presenta una *forma negativa,* mientras que la moral cristiana, que

3. ST II-II, q. 122 a. 5 ad 2.
4. Ib. a. 6 ad 2.

tiene su expresión característica en el sermón de la montaña, apunta *positivamente* a las más altas cumbres. La exposición científica de la moral católica se halla indudablemente ante un grave problema que no ha de perderse de vista. Examinemos, por tanto, algunos criterios:

Si bien es cierto que los preceptos del decálogo señalan ante todo condiciones negativas para poder permanecer fieles al pacto concedido por pura gracia y para participar en el inmerecido honor de pertenecer al pueblo escogido, no lo es menos que la moral católica tiene, con relación a la vida moral en sentido estricto, el legítimo deber de mostrar el mínimo indispensable exigido para permanecer en la alianza de amor, cuyos privilegios se compendian ante todo en poder participar del banquete eucarístico.

Este aspecto es precisamente el que subraya la primacía de la religión sobre la moral. La condición suprema y decisiva para la participación íntima, y que no puede caer bajo ninguna autoridad humana en la alianza de amor, reside en el inmodificable sentimiento de amor a Dios y al prójimo. Pero si esta alianza de gracia, que no se nos revela aún en toda su magnificencia, se nos presenta en forma *visible* en el pueblo de Dios, en la Iglesia temporal y en los sacramentos, es natural que, por analogía con lo que sucedía en el Antiguo Testamento y en la antigua ley, también en la nueva haya algunos rasgos que inconfundiblemente nos señalen el mínimo exigido para permanecer en esta alianza. Es verdad que la vida bajo esta alianza —y en esto no se insistirá nunca bastante— no debe limitarse al mínimo prescrito, sino que ha de tender a las cumbres, por el impulso de un amor que, conforme a sus leyes internas, va siempre en aumento.

La teología moral de los últimos siglos procuró superar esta dificultad, si no de un modo general, sí, cuando menos, en la práctica escolar del siguiente modo: en las *Institutiones theologiae moralis* no escogió sólo el principio de división del decálogo, sino que puso de manifiesto también el límite inferior a que obligan los preceptos con el fin de poder recibir la eucaristía sin confesión previa, y se reservó para la teología ascética y mística (la *theologia spiritualis)* la exposición de la doctrina de la unión a Dios y el amor.

Las desventajas de este método fueron, entre otras, las siguientes: mientras que en la vida interior se presuponía esfuerzo por adquirir la perfección cristiana, para llegar al establecimiento del reino de Dios en la vida externa y para las relaciones con la comunidad y con los bienes terrenos no se exigía sino una justicia natural, que se limitaba al mínimo necesario. Esta disyunción hizo perder la síntesis doctrinal, subordinó los tratados teologicomorales a una concepción puramente legalista y dio la falsa impresión

de que en tales manuales se encerraba la exposición completa y cabal de la vida cristiana, y sobre todo hizo desaparecer casi por completo el carácter dinámico de la moral cristiana y la primacía de la caridad.

Nuestra elección y el fin propuesto ofrecen también, como se verá en los capítulos siguientes, no pequeñas dificultades para su adecuada realización. En ningún caso se ha de pasar por alto el resultado del trabajo teológico moral de los últimos siglos relativo a la distinción precisa entre ese mínimo relativamente modesto que a todos se impone como ley inviolable (preceptos de realización obligada), y que en ocasiones puede urgirse aun externamente so pena de diferir la absolución y de prohibir el acceso a la sagrada mesa, y aquella fuerza esencialmente interior de la «ley del espíritu» que lucha por llevar suave, pero poderosamente hasta la perfección a los libres hijos de Dios [5].

Es cierto que no nos resultará siempre fácil reducir a fórmulas absolutamente claras la manera como los preceptos de estricto cumplimiento (las leyes que señalan el límite obligatorio) y los que impelen hacia un fin más elevado forman un todo único, a pesar de su necesaria diversidad; pues todos los preceptos de estricto cumplimiento reciben su profundo sentido y su dinámica vital de su orientación hacia la ley del espíritu de vida en Cristo Jesús. Las dificultades dimanan, entre otras cosas, de la esencial situación peregrinante del cristiano y de toda la creación hacia la consumación en el día del Señor y de la tensión entre la plenitud de gracia comenzada en Cristo y los efectos de las viejas fuerzas del mal, entre la ordenación del Salvador y Redentor y el oscurecimiento de ésta por la colectividad de los pecadores. Además, después de casi dos mil años, nuestras lenguas occidentales no han quedado suficientemente penetradas de las categorías salvíficas. Por una parte, prevalece en ellas el punto de vista predominantemente estático del pensamiento grecorromano; por otra, se precisa suma cautela en el empleo de los modos dinámicos de expresión del existencialismo moderno.

5. Me inducen a señalar de nuevo expresamente esta distinción por una parte las observaciones de algunos teólogos católicos que, llevados, a mi entender, por una comprensible aversión a los manuales de teología moral de tipo demasiado jurista, gustan poco de que se señale claramente el mínimo de aquellos preceptos de realización obligada; me mueven, por otra, las dificultades de algunos teólogos evangélicos bien intencionados, que no pueden comprender fácilmente cómo, después de semejante exposición sobre la ley de la libertad y sobre el diálogo de amor, terminemos por dar tan gran cabida e importancia a la exposición de las leyes naturales de valor universal y a su casuística tipológica. Es que en nosotros obra no sólo el respeto por los diversos órdenes establecidos por el Creador, sino también el deseo de atender a las distintas almas a quienes sí sirve el precepto externo de Dios, y muy particularmente el de defender la verdadera libertad de los hijos de Dios: el «sí» ante los preceptos de estricta obligación es condición para escalar cimas siempre más radiantes. Además hemos cuidado de no recargar ni con una tilde estos preceptos de estricta obligación, procurando darles una estricta interpretación; así dejamos el campo libre para toda iniciativa y para que el alma preste atento oído a las invitaciones particulares de la gracia. El objeto principal de la teología moral es «la grandeza de la vocación de los fieles en Cristo» *(Decreto sobre la formación sacerdotal,* art. 16).

Al señalar los límites de los preceptos de realización estricta y, sobre todo, al indicar en forma aproximada lo que para el hombre, debilitado por el pecado original y cargado con el lastre de taras psíquicas y sociales más o menos comunes, constituye pecado grave, no olvidamos que si se nos concede entrar en la alianza del amor no es como fruto de esta «moral del mínimo». Pero no olvidamos tampoco que al formar parte de esa alianza y al demostrarlo externamente participando en el banquete eucarístico, hemos de ratificarla cumpliendo por lo menos estas mínimas exigencias. No se trata, pues, por este cumplimiento, de hacerse merecedor del pacto del amor, sino de escapar al inmenso peligro de salirse de él. Pero observemos que si este mínimo puede aplicarse también a la nueva alianza, ésta, sin embargo, nos encamina definitivamente hacia la perfección de todas las cosas: entonces será necesario mostrar con no menos claridad que el cristiano tiene que estar siempre empeñado en enraizarse más profundamente en aquellos magníficos dones que se le han hecho.

El decálogo, que, como se ha dicho, recibió todo su valor de la inmerecida elección del pueblo de Israel a contraer la alianza del amor, señala en los dos últimos mandamientos la necesidad imprescindible de los sentimientos de castidad y de justicia. La moral de la nueva alianza, que, según los profetas, llevará como distintivo la renovación de los corazones, debe dar un lugar preponderante a los sentimientos y disposiciones íntimas. Por esto, aunque nosotros sigamos la división propuesta por el decálogo, nos parecería inadmisible el no hacer especial hincapié en los sentimientos y contentarnos con señalarlos como de pasada y a modo de conclusión. Este procedimiento sólo sería lícito si tuviéramos el empeño de edificar una moral del simple orden externo, que debería ser completada luego con una teología ascético-mística o *theologia cordis.* Pero nosotros profesamos el principio de que la realización en nuestra vida de las grandes leyes del orden de la creación y de la redención ha de ser, principalmente, la actuación de un corazón renovado, que se traduce en el amor a Dios y al prójimo.

Las cinco secciones en que expondremos la materia incluida en los mandamientos del cuarto al octavo se distribuyen como sigue:

Sección primera: El amor cristiano de sí mismo y del prójimo, expresión del amor a Dios y al mismo tiempo vía hacia un amor a Dios siempre creciente, se realiza, ante todo, dentro de la *comu-*

nidad = familia, Estado, Iglesia. La obediencia amorosa y el mando ejercido con humilde conciencia de la responsabilidad son un constante reconocimiento del regio dominio de Dios.

Sección segunda: La divina caridad protege la *vida corporal* y con ello reconoce el amoroso dominio de Dios sobre la vida y la muerte. Quien pone su salud y su vida al servicio de la verdadera caridad y está dispuesto a sacrificarlas en caso necesario, gana la verdadera vida.

Sección tercera: La caridad fundada en Dios guarda pura la *fuente de la vida* y mantiene el corazón abierto al llamamiento de Dios, sea que llame al matrimonio, sea que llame a la castidad del celibato. Es ella la que muestra el profundo sentido de la castidad y las maneras de realizarla en los diversos estados de vida, ella la que da fuerza para guardar una inviolable pureza, ella la que presta al *amor natural entre hombre y mujer* su elevada nobleza y la fuerza del amoroso acto entre Cristo y la Iglesia. De ella nace igualmente la *renuncia virginal al matrimonio,* renuncia que es como el testimonio escatológico en pro del reino de la divina caridad.

Sección cuarta: La divina caridad percibe en el don de los *bienes materiales* el amoroso encargo de Dios que quiere ser también glorificado mediante la solidaridad de sus hijos en el goce de los bienes de la tierra. La caridad es el ojo de la justicia, la cual, por su parte, reserva para el reino de la caridad este campo de los bienes terrenos, tan amenazado por el egoísmo.

Sección quinta: *La verdad, la hermosura, la fidelidad y el honor*[6], que son los bienes más apreciables de la comunidad humana, no brillan con todo su esplendor sino cuando lucen con el brillo de la caridad. Entonces sí ligan al individuo y a la comunidad con aquel que es veracísimo y fidelísimo, con el Señor de la gloria, que es todo caridad.

6. No me ha resultado fácil escoger el lugar en que debía colocar este capítulo, pues se me ofrecía tratar el asunto ora dentro del tema de la realización del amoroso dominio de Dios en la vida externa, ora dentro del de las virtudes morales. En otra de mis obras: *Christ in einer neuen Welt* (versión castellana: *Cristiano en un mundo nuevo,* Herder, Barcelona 1964, pág. 300-315), en la que, en atención a su finalidad restringida, me bastaba exponer los principios fundamentales, adopté otra disposición. Pero tratándose ahora de una exposición completa de la moral católica en la que estos temas interesan principal si no exclusivamente las relaciones humanas todas y la vida pública, me pareció deber tratarlos en el lugar indicado. No pocos motivos podrían aducirse también para colocar este capítulo al comienzo de esta parte; así procede la edición francesa de la presente obra. Ninguna disposición ofrece una solución del todo satisfactoria.

Sección primera

LA REALIZACIÓN DE LA CARIDAD CRISTIANA DENTRO DE LA COMUNIDAD

Dentro de la comunidad humana es donde primordialmente despierta y crece no sólo el amor al prójimo, sino también el legítimo amor de sí mismo; es también en ella donde el amor cristiano ha de encontrar su expresión suprema. *Ser miembro de una comunidad y vivir en una comunidad significa ser capaz de amar, estar obligado a amar.*

Que el hombre es *imagen de Dios,* lo muestra, sobre todo, en la capacidad que tiene de amar, en su abrir el alma a la comunidad: la vida social debe desarrollar nuestra semejanza con Dios.

> Habiéndonos Dios introducido en la comunión de su amor, nos hizo capaces del amor sobrenatural para con los demás hombres.
>
> En el orden natural y sobrenatural existen tres comunidades orgánicas e indispensables, preordenadas por Dios, creador y redentor: son la familia, la Iglesia y el Estado; a ellas particularmente, como a sus focos principales, ha de enderezarse vivo y solícito el amor del cristiano.

Lo que importa, empero, no es sólo la realización del amor divino en la vida del individuo, sino el establecimiento del reino de Dios. *Las comunidades ya señaladas deben ser por sí solas un testimonio vivo del reino de Dios, de su presencia y constante realización.* Dentro de las comunidades han de tomar cuerpo la justicia y el amor.

La moderna sociología, sobre todo la sociología familiar y religiosa, ha mostrado con claridad meridiana una verdad, que por

otra parte nunca había desconocido la moral cristiana, a saber: que *la vida religiosa de la mayoría de los hombres depende de la estructura de la sociedad.* Por lo mismo, si queremos que el individuo lleve vida de amor, es de todo punto necesario crear cuadros sociales donde florezca la auténtica vida cristiana, que sature el ambiente con el buen olor de Cristo. Por la misma razón, en este tratado quisiéramos demostrar que la moral individual no puede, en ningún punto, disociarse de la moral social, porque, en definitiva, la moral tiene por finalidad el amor, la manifestación del reino del amor, por el que se ha de reflejar en el mundo la amorosa soberanía de Dios. *La caridad exige el orden,* la subordinación dentro de una obediencia sincera y respetuosa, el orden en la legislación y en el mando.

En primer lugar trataremos de la *familia* — capítulo primero —, que es la primera y originaria forma de comunidad humana y que, entre todas, es la que más necesita de la fuerza del amor para vivir, y la que puede animarlo todo en forma más perfecta, con el espíritu de la caridad.

En segundo lugar trataremos del *Estado* — capítulo segundo —, dentro del cual han de hallar el respaldo supremo de la seguridad y del orden las multiformes sociedades humanas.

En el capítulo tercero trataremos de la *Iglesia.* En la realización de la caridad dentro de la comunidad el cristiano tiene que pensar muy particularmente en la comunidad salvadora, que es la Iglesia, «familia de Dios», que recibió el más alto testimonio de ese amor de Cristo que todo lo une y en cuyo seno los redimidos todos han de llegar a la plenitud de la caridad.

Capítulo primero

LA FAMILIA

1. IMPORTANCIA DE LA FAMILIA PARA EL ESTABLECIMIENTO DEL REINO DE DIOS EN EL MUNDO

Considerada ya desde un punto de vista puramente natural, la familia constituye no sólo el terreno donde echa sus raíces todo nuevo ser humano, sino también el único lugar a propósito para que su personalidad pueda desarrollarse con salud corporal y espiritual. Dentro del recinto de la familia es sobre todo donde, al sol fecundo del amor de sus padres, puede brotar en el corazón del joven el renuevo del *amor,* condición indispensable de la vida moral y religiosa, amor que, a su vez, ha de alimentar el manantial del amor paterno.

La familia es el lugar apropiado para transmitir el tesoro tan precioso como frágil de las tradiciones. Es la familia la que renueva constantemente la sociedad humana. La familia es el dique más poderoso contra las devastadoras avenidas de la masificación. Es ella el antídoto más eficaz contra el aislamiento y petrificación del individualismo. No carece de motivo que tanto el individualismo (capitalista) como el marxismo hayan declarado la guerra a la familia, primera sociedad natural.

Cristo consagró la familia e hizo de ella como un sagrario dentro del templo santo de su Iglesia. Él mismo quiso para desarrollar su propia humanidad el seno de una familia, con el sol acariciador de una madre amorosa y pura, con los cuidados solícitos de un padre adoptivo, esposo de la Virgen, madre suya. Y allí, en el seno de esa familia, derramó por primera vez los rayos del fuego de su amor divino y humano. Allí dio a todos los niños y jóvenes cristianos el ejemplo singularísimo de su obediencia y de su amor filiales. Por último, al morir en la cruz por obediencia y amor, se desposaba no sólo con la santa Iglesia, sino también

con todas las familias cristianas. Al elevar el matrimonio a la dignidad de sacramento, no sólo unió al hombre y a la mujer consigo y con la Iglesia, sino que consagró el recinto de su común existencia, la familia con todos sus componentes, convirtiéndola en una «iglesia en pequeño»[1]. La familia no es solamente la «semilla irreemplazable del cuerpo social»[2]; es también *la célula primera del pueblo de Dios, o sea la Iglesia siempre renovada.* En la familia, sobre todo, se acrisola y vigoriza la vida religiosa, social y nacional.

La familia es, en especial, el lugar donde debe ejercitarse el gran precepto de la caridad, pues sólo la caridad mutua permite vivir a la familia. Y si el fin del amor sobrenatural es santificar y profundizar todo honesto amor natural, en ningún lugar puede esto realizarse mejor que dentro de la familia, porque es en ella donde la naturaleza despierta y mantiene el amor más fuerte y más delicado.

De lo que llevamos dicho se desprenden dos consecuencias:

1) *La familia ha de ser uno de los objetivos principales de los esfuerzos pastorales de la Iglesia.* Uno de los más importantes cometidos de la cura de almas es instruir acerca de los deberes en la familia y respecto de ella. Siempre que sea posible, ha de introducirse la obligación de asistir a los cursos de instrucción prematrimonial (en los que no hay que limitarse a hablar del sexto mandamiento, sino de la formación completa de la familia), con el mismo rigor que en la primera comunión.

La familia ha de ser el punto de mira de todo el trabajo pastoral: ella es la que presenta al niño al bautismo y la que sale fiadora de su educación cristiana. Conforme a la idea del derecho canónico[3], que refleja aquí el derecho divino, los padres deben intervenir en señalar el tiempo de la primera comunión de sus hijos. Ellos son quienes llevan a sus hijos a Cristo: son los primeros, aunque no los únicos, pastores de sus almas.

Si el ministerio pastoral es necesario, no ha de ser para destruir el espíritu de familia, sino para afianzarlo. La misma parroquia, en toda su organización y funcionamiento debería ser como un reflejo de la familia: «familia parroquial». Pero ello sólo es posible cuando uno está íntimamente persuadido de que la fami-

1. San Juan Crisóstomo, *In ep. ad Eph. V hom. XX,* PG 62, 143.
2. Pío XII, Disc. del 24-12-1942, AAS 35 (1943), 19; cf. Radiomensaje de Navidad, CED, 208ss; Disc. del 26-11-1951, AAS 43 (1951), 856.
3. CIC, can. 854, § 4.

lia cristiana es la piedra angular y el modelo fundamental de las diversas comunidades[4].

La Iglesia no cejará nunca en abogar, frente al Estado moderno y a los errores de la época, por la santidad y la indisolubilidad de la familia y en reivindicar sus derechos económicos, sociales, morales y religiosos. Y es lucha en que todo cristiano, desde su respectivo lugar y con los medios que tenga a su alcance — ocasionalmente también con su voto —, ha de combatir junto con la Iglesia.

Quien comprende *la interdependencia causal que reina entre familia y sociedad, familia y Estado, familia y economía, familia y profesión, familia y vivienda,* comprende también que es un deber ineludible el conjugar sistemáticamente los esfuerzos para crear un ambiente sano para la vida familiar[5]. Para que las familias puedan resistir victoriosas a las deletéreas fuerzas de los tiempos modernos, tienen que unirse estrechamente, porque en la unión familiar está su fuerza. La *«liga de matrimonios jóvenes»,* que lucha por realizar el ideal de las familias cristianas en el actual ambiente descristianizado, para lo cual procuran animarse y ayudarse mutuamente, adquiere cada día mayor importancia.

2) *El Estado debe respetar la prioridad que sobre él tiene la familia.* Es cierto que la familia no es una «sociedad perfecta», porque no dispone de cuantos medios son necesarios para alcanzar su finalidad. Sólo la Iglesia y el Estado son «sociedades perfectas». Pero la familia, mirada histórica y metafísicamente, es «más antigua y primordial que el Estado». *Por eso el Estado tiene que respetar cuidadosamente los derechos fundamentales de la familia y su constitución original. No puede, pues, arrebatarle lo que ella, conforme a su naturaleza, quiere y puede realizar; ha de prestarle toda la ayuda y socorro que ha menester para su conservación y para el cumplimiento de sus obligaciones.* Donde más inapelablemente se aplica el principio es en las relaciones entre la familia y las sociedades que la incluyen, especialmente entre la fa-

4. Cf. G. Ermecke, *Der Familiarismus als Ordnungsideal des sozialen Lebens,* Paderborn 1947. A propósito del «familiarismo», que indudablemente tiene su importancia, conviene no pasar por alto la diferencia entre deberes y principios básicos propios de la familia y los que se aplican a la sociedad pública.
5. Véase mi libro *Ehe in dieser Zeit,* Salzburgo 1960, tercera parte (versión castellana: *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona ²1966). En esta exposición sucinta de toda la moral católica es imposible estudiar la multitud de problemas relativos a la familia originados en el cambio de las estructuras sociales. Aquí me basta remitirme a la obra citada, en la que estudio particularmente los problemas sociológicos y pastorales de la familia.

milia y el Estado. La familia es la piedra de toque de todo movimiento social y político.

El liberalismo y el manchesterianismo, al disociar la sociedad y al arrancar al individuo de la familia, lanzándolo por caminos hostiles a la misma, preparó el terreno para el amontonamiento gregario de la multitud, en la sociedad sin clases preconizada por el marxismo.

La semana social de Francia de 1945 expuso en términos enérgicos las obligaciones que el Estado tiene para con la familia: «El Estado debe impedir cuanto disgregue la familia. La familia tiene derecho a la fecundidad, y el Estado tiene que proteger la maternidad y fomentar su requisito, que es la moralidad. La familia tiene derecho a la unidad, y el Estado tiene el deber de dejar a la madre en el hogar y de asegurar al padre el salario suficiente. La familia tiene derecho a la instrucción, y la escuela debe ser una continuación de la educación familiar, colaborando con ella. Los impuestos y gravámenes, los subsidios y pensiones y el costo de la vida han de calcularse teniendo en cuenta, no al individuo, sino a la familia... *La ayuda del Estado a la familia no es un favor que se le hace: es el cumplimiento de una estricta obligación*»[6].

Los papas de los últimos tiempos han luchado denodadamente en pro de una sana vida familiar, mediante una adecuada legislación social y económica. Pío XII decía, en su mensaje de navidad de 1942: «Quien desea que la estrella de la paz nazca y se detenga sobre la sociedad... defienda la indisolubilidad del matrimonio; dé a la familia, célula insustituible del pueblo, espacio, luz, tranquilidad, para que pueda cumplir la misión de perpetuar la nueva vida y educar a los hijos en un espíritu conforme a sus propias y verdaderas convicciones religiosas; según sus fuerzas, conserve, fortifique y reconstituya su peculiar unidad económica, espiritual, moral y jurídica; vigile el que también los criados participen de las ventajas materiales y espirituales de la familia; cuídese de procurar a cada familia un hogar en donde la vida doméstica, sana material y moralmente, llegue a desarrollarse con toda su fuerza y valor; procure que los sitios de trabajo y los domicilios no estén tan separados que hagan del jefe de familia y del educador de los hijos casi un extraño en su propia casa; procure, sobre todo, que entre las escuelas públicas y la familia renazca aquel vínculo de confianza y mutua colaboración»[7].

Lo que actualmente se requiere, ante todo, del Estado, es que «reconozca la verdadera naturaleza del matrimonio y la familia,

6. «Die neue Ordnung» 1 (1946-47), 190
7. AAS 35 (1943), 19s; cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 52.

que la proteja y la ayude»[8] y reglamente las *cajas de compensación familiar* para obreros y empleados, y la *construcción de viviendas*, que proporcionen a las familias jóvenes un hogar donde puedan llevar una vida sana y natural.

H. MUCKERMANN, *Die Familie im Lichte der Lebensgesetze*, Berlín ²1952.
J. BEEKING, *Ehe und Familie*, 3 vol., Salzburgo 1937.
L. BERG, *Zur Theologie der Familie*, Paderborn 1954.
M. PRIBILLA, *Die Familie. Ideal und Wirklichkeit*, Sarrelouis 1932.
CARDENAL SUHARD, *La famille*, París 1946.
F. W. BOSCH, *Neue Rechtsordnung in Ehe und Familie*, Siegburg 1954.
Le prêtre et la famille, «Revue de pastorale familiale», Association du mariage chrétien, París.
«L'anneau d'or», Revue internationale de spiritualité familiale, París. Algunos de sus títulos se han trad. al castellano y publicado por la ed. Euramérica de Madrid: *Misterio y mística del matrimonio; Señor, enséñanos a orar; Cristo y el hogar.*
J. LACROIX, *Fuerza y debilidades de la familia*, Fontanella, Barcelona 1962.
—, *La familia, según el derecho natural*, Herder, Barcelona 1960.
E. O. JAMES, *Marriage and Society*, Londres 1952.
S. VON OER, *Daheim. Gedanken über die christliche Familie*, Friburgo de Brisgovia 1917.
E. VANDEUR, *Die Erneuerung der christlichen Familie*, Munich 1928.
H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, Herder, Barcelona 1962.
R. LORTAL, *Morale sociale familière*, Aviñón 1946.
G. KLIESCH, *Zur Soziographie der Familie*, «Die neue Ordnung», 7 (1953) 129-141.
J. DAVID, *Familienpolitik in der Schweiz*, «Stimmen der Zeit», 144 (1949) 15-26.
Reform des deutschen Ehe- und Familienrechtes in christlicher Sicht, «Herderkorr.», 5 (1951) 375ss.
SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma teológica* II-II, q. 101-122, *Las virtudes sociales*. Deutsche Thomassausgabe, tomo 20, con comentarios de P. J. ENDRES, C. SS. R., Heidelberg 1943; ed. bilingüe fr. con comentario de J.-D. FOLGHERA, O. P., Desclée, París 1932; ed. bilingüe cast., tomo IX, BAC 142, Madrid.
J. HÖFER, *Ehe und Familie. Wesen und Wandel in der industriellen Gesellschaft*, Ratisbona 1959.
B. HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona 1964.
J. DAVID, B. HANSSLER, J. STROBL, *Vom Vater in Familie, Gesellschaft und Kirche*, Donauwörth 1960.
E.-J. SMEDT, *El amor conyugal*, Herder, Barcelona ²1967.
H. SCHMUCKER, O. VON NELL-BREUNING, G. WURZBACHER, *Die ökonomische Lage der Familie in der Bundesrepublik - Tatbestände und Zusammenhänge*, Stuttgart 1961.
F. CHARMOT, *Esbozo de una pedagogía familiar*, Herder, Barcelona 1964.
S. DE LESTAPIS, *Pour une école des Parents*, París 1944.

8. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 52.

—, *Création du Corps familial,* París 1946.
—, *Au-delà du Marxisme pour l'organisation des familles,* París 1946.
—, *Amour et institution familiale,* París 1947.
P.-E. CHARBONNEAU, *Sentido cristiano del matrimonio,* Herder, Barcelona 1967.
J. BODAMER, *Propedéutica de la vida conyugal,* Herder, Barcelona 1964.
E. DE GREEFF, *Nos enfants et nous,* Tournai 1948.
G. MARCEL, *Recherche de la famille,* París 1949.
P. ARCHAMBAULT, *Eléments de doctrine familiale,* París 1949.
Congrês Union des Oeuvres, *Pastorale familiale,* Rennes-París 1949.
—, *Pastorale de l'adolescence,* Angers-París 1958.
Union Intern. Études Sociales Malines, *Code familial,* París 1950, trad. esp. en *Códigos de Malinas,* Sal Terrae, Santander 1954.
P. STEVEN, *Eléments de morale sociale,* París 1954, p. 113-216.
G. MARSOT, art. *Famille,* enciclopedia *Catholicisme,* IV (1956) col. 1074-1080.
Famille et monde moderne, «Economie et Humanisme», I (1957).
P. V. GUTIÉRREZ, *La familia en Colombia,* OCSHA, Madrid 1962.
H. CAFFAREL, *El amor más fuerte que la muerte,* Euramérica, Madrid 1962.
M. CLÉMENT, *La alegría de amar,* Studium, Madrid, 1962.
G. ELORRIAGA, *Dinámica familiar española,* Secretaría P. de los Congresos de la Familia Española, Madrid 1963.
V. E. TARANCÓN, *La familia hoy,* Euramérica, Madrid.
A. KRIEKEMANS, *Preparación al matrimonio y la familia,* Euramérica, Madrid.
CH. MASSABKI, *El sacramento del amor,* Euramérica, Madrid.
M. WINGEN, *Die öffentliche Wertschätzung der kinderreichen Familie als familienpolitische Aufgabe,* en «Die neue Ordnung» 17 (1963) 354-368.
—, *Familienpolitik. Ziele, Wege, Wirkungen,* Paderborn ²1965.
R. HILL, *New Knowledge about the Family. A Review of Family Research in Europe and America,* en «Social Compass», t. 11, n.° 1 (1964) 5-62.
J. LECLERCQ, *La familia,* Herder, Barcelona ⁵1967.
—, *Matrimonio natural y matrimonio cristiano,* Herder, Barcelona 1967.
E. WELTY, *Catecismo social* II, Herder, Barcelona ²1963, 19-125.

II. DE LA MUTUA RESPONSABILIDAD DE LOS CASADOS

La familia está fundada sobre el matrimonio. Si el matrimonio es sano y santo, la familia lo será también.

Las obligaciones para con la futura familia principian aun antes de contraer matrimonio. El futuro esposo y padre, la futura esposa y madre deben ejercitarse en las virtudes familiares dentro de la familia a que hasta entonces pertenecen. Así como la castidad prematrimonial garantiza la castidad conyugal, así también hay que aprender, por su ejercicio, las demás virtudes necesarias en la sociedad conyugal: *habilidad administrativa, economía, amor a la vida doméstica, respeto al prójimo y abnegación.*

Desde el momento en que dos personas se entregan mutuamente para formar una familia, comienza una responsabilidad superior de la una con la otra, en el campo religioso y moral. Esa responsabilidad exige buen ejemplo, oración y mutuo estímulo al bien. Con la celebración del matrimonio principia no sólo el deber de inquebrantable fidelidad, sino también el de la solidaridad, que abarca el alma y el cuerpo, el bien sobrenatural y la prosperidad natural. Ninguno de los cónyuges ha de pensar en conseguir su bienestar y salvación por separado, porque con el mismo empeño que trabaja para sí ha de trabajar para el otro. En virtud del sacramento del matrimonio, la familia constituye una unidad para la acción pastoral.

La disposición moral básica para el matrimonio es el amor respetuoso, fiel y activo. Las obligaciones especiales del esposo son: la manutención de la familia, la administración de los bienes comunes y la representación de la familia ante la sociedad. «El esposo es el jefe de la familia» (Eph 5, 23). En los casos de vacilación, a él corresponde la última palabra en las cuestiones domésticas y económicas. Pero no ha de ejercer despóticamente su derecho, sino procurando ir de acuerdo con su esposa, que no es esclava, sino compañera.

Si el esposo deja de cumplir sus obligaciones de trabajo y manutención de la familia, la esposa, al contraer nuevas obligaciones, adquiere también los correspondientes derechos.

Las *virtudes especiales de la esposa* son: amor solícito, respeto y obediencia para con el esposo. Aunque le asista el derecho natural de intervenir en las decisiones, ha de estar dispuesta a obedecer en todas las cosas permitidas. *Para ejercer sobre su marido el poder benéfico e invencible de su amor desinteresado, tiene que evitar toda ansia de poder, impropio de su sexo.*

El hombre y la mujer recibieron del Creador dones diversos [9]. Por eso, las pretensiones del *feminismo,* por lo general de inspiración socialista, si han de entenderse en el sentido de *una nivelación perfecta* entre el hombre y la mujer, deben condenarse, porque desconocen la esencia de la auténtica feminidad. Es claro que, en cuanto a dignidad de la persona y a los derechos que ésta incluye, ni en la vida familiar ni en la pública está la mujer pospuesta al hombre. La colaboración que la mujer aporta a la familia y aun

9. Cf. A. SCHERER, *Die Frau,* en *Wörterbuch der Politik,* ed. por O. Nell-Breuning y Sacher, cuaderno VI. Véase, en mi libro *El matrimonio en nuestro tiempo,* el capítulo «Autoridad y amor en la familia», p. 109ss.

por encima de la familia, a la Iglesia y al Estado, es absolutamente igual a la del hombre en mérito e importancia. Pero ha de ser siempre una contribución típicamente femenina. Bien está que la mujer ejerza su influjo directo en la vida pública; su acción, dentro de la democracia, puede ser un dique contra el radicalismo; pero no hay duda de que pecaría, si se entregara a desempeñar cargos públicos con menoscabo de sus obligaciones de esposa y madre.

Los esposos pecan gravemente el uno contra el otro con los siguientes actos: 1) *Odio* e *insulto* grave, graves *disensiones y disputas,* sobre todo si duran largo tiempo; 2) *celos,* acompañados de imputaciones infundadas contra la fidelidad del consorte; 3) malos tratos de obra (por principio el esposo no tiene derecho a castigar corporalmente a su esposa; tal proceder sólo sería tolerable entre gentes muy rústicas y atrasadas, entre quienes se reconoce al esposo este pretendido «derecho» y sólo como medio supremo de corrección); 4) *seducción,* o trabas intencionadas al progreso moral y religioso del consorte; 5) derroche de los bienes comunes de la familia o de los medios de subsistencia, o gastos arbitrarios por parte de la esposa de los bienes comunes, a pesar de la oposición justificada del marido; 6) *inversión del orden de amor de la familia,* dentro de la cual llega, a veces, la mujer a mandar ignominiosamente al marido. Sólo en caso de que el marido falte gravemente a sus obligaciones, incumbe a la mujer ponerse al frente de los negocios domésticos y económicos de la familia. Por su parte, también estaría en falta el esposo que tratase a su esposa como a una sirvienta o como a un niño de menor edad, en vez de darle parte en los negocios comunes, como a una auténtica compañera. En una civilización que el compañerismo constituye el ideal comúnmente aceptado de la vida doméstica, se sentiría humillada la esposa si el marido se limitara a darle órdenes en asuntos de importancia, que miran a ambos, en vez de tomar consejo de ella como de verdadera consocia. Deben tenerse en cuenta, hasta cierto punto, los cambios sufridos por la sensibilidad social.

Consejos prácticos: 1) La esposa triunfará de la cólera y demás defectos del esposo con la dulzura y paciencia, soportando y callando. Con el tino propio de una madre, debe buscar el momento oportuno en que pueda reconvenirlo. «Una respuesta blanda calma la ira; una palabra áspera enciende la cólera» (Prov 15, 1).

2) El pastor de almas, sobre todo el confesor, ha de estar sobre sí

para no dar inmediatamente crédito a las acusaciones de una de las partes (sobre todo de la mujer) contra la otra, sino que, sin pronunciarse ni en pro ni en contra, procurará exhortarlos lo mejor posible a la bondad y amabilidad. Y cuando la mujer se desate en acusaciones contra el marido, procure conseguir de ella que ensaye de nuevo a ganárselo, esforzándose cuanto pueda por hacerle grata y atractiva la vida en el hogar.

III. RESPONSABILIDAD DE LOS PADRES CON SUS HIJOS

1. *Obligaciones que preceden al nacimiento*

Los padres sólo podrán cumplir con su elevada y santa responsabilidad para con sus hijos si se preparan de antemano para su alta misión, mediante la formación física y espiritual.

Sólo podrán ser buenos padres si consideran a los hijos como una bendición, si abrigan un amor y un respeto profundo para con el niño. Para mirar con religiosa veneración al niño es preciso verlo como imagen de Dios, objeto del amor del Redentor, templo del Espíritu Santo y heredero del cielo por el bautismo. Por el contrario, quien se deja dominar por la enfermedad de moda, esto es, por el miedo al niño, o quien, al preguntarse si los hijos son deseables, sólo para mientes en el punto de vista puramente material, diciéndose, por ejemplo: «¿Y qué vida les podremos dar?», ese tal desconoce el valor infinito del niño.

La gran *responsabilidad de los padres hacia el niño por nacer* se concentra en la amorosa unión conyugal. Es acto que han de realizar dentro del mayor respeto, y por lo mismo, nunca en estado de embriaguez o de depresión anímica o corporal.

Con razón se habla mucho de la *educación prenatal,* a la que ambos cónyuges concurren, pero especialmente la madre. El estado de ánimo en que vive la madre encinta, estado que depende también de la conducta que con ella observa el esposo, influye sobre el carácter del hijo mucho más que las palabras y los castigos que vengan después del nacimiento.

La mujer encinta debe evitar cuanto pueda poner en peligro la vida o la salud del feto, como sería un trabajo excesivo (porque el trabajo moderado es beneficioso no sólo a la madre sino también al hijo), los altercados, los sustos imprevistos, las profundas emociones, sobre todo de ira. Además, durante ese tiempo ha de evitar el fumar, y, en cuanto le sea posible, todo empleo de narcóticos. Las relaciones matrimoniales demasiado apasionadas pueden poner también en peligro la vida que lleva en sí. Es

particularmente peligroso el montar largo rato en motocicleta [10]. Los maridos que tratan despiadadamente a sus esposas encinta, pecan gravemente y en asuntos que no admiten reparación.

El tiempo del embarazo es para los esposos tiempo santo de dulces esperanzas, en que han de ejercitarse en piadosas oraciones y en demostraciones de mutuo respeto y caridad. Con el amor más tierno y abnegado deben esperar y acoger la nueva vida que Dios les confía.

2. *Lactancia materna*

La madre, de no existir razones especiales, tiene obligación grave de alimentar a sus hijos a sus propios pechos, aun cuando otra alimentación puede reemplazar, químicamente, la leche materna. Además, contribuye a la educación del niño el que su misma madre lo alimente: así el niño experimenta realmente el amor de su madre, a la vez que ésta siente crecer su amor y su felicidad.

Cuando la salud de la madre u otra razón grave lo exige, debe, o por lo menos puede confiarse el niño a una nodriza, que no ha de escogerse a la ligera. El confiar los hijos a nodrizas — costumbre a la que ya los padres de la Iglesia se oponían enérgicamente — no dejaba de ofrecer graves peligros morales: como la tentación para muchas mujeres de buscar sistemáticamente la maternidad fuera del matrimonio, o de dejar perecer a sus propios hijos y aun de asesinarlos. Además, es muy verosímil que con la leche pasen a los niños rasgos del carácter.

Hace cuarenta años, W. Grosam emitió el siguiente juicio: «Señalaremos como pecado grave el alimentar artificialmente a las criaturas ya desde los primeros meses cuando hay posibilidad de darles de lactar» [11]. La ciencia médica, que declara que la leche materna es insustituible, apoya esta sentencia.

La duración de la lactancia será conforme a las circunstancias personales y a las costumbres en uso; no obstante, el deber de la madre habrá que considerarlo grave en tanto no haya motivos que lo disculpen.

La madre está estrictamente obligada a adquirir los conocimientos indispensables para cuidar a los niños; debe también hacerse asistir, sobre todo en el primer hijo.

10. Cf. RULAND, *Handbuch der praktischen Seelsorge*, IV, 314ss.
11. W. GROSAM, *Die Stillpflicht der Mutter in moraltheologischen Beleuchtung*, Dusseldorf 1924, pág 57.

3. *El cuidado de los hijos*

Los padres tienen *obligación grave de velar por el mantenimiento de sus hijos, conforme a sus posibilidades.* Y si por graves reveses no pudieran, dejando de lado todo falso sentido del honor, deben pedir ayuda al prójimo, antes de que sus hijos reciban algún daño irreparable.

Los niños deben ser acostumbrados desde temprana edad al trabajo, en el seno de la familia, para que así aprendan el trabajo y se acostumbren a la solidaridad. Y esto se aplica también a los hijos de la gente acomodada. Sin embargo, al obligarlos a trabajar, los padres no deben proceder por miras egoístas ni de manera que se perjudique su sano desarrollo o su *formación profesional* conforme a su vocación.

Los padres deben esforzarse, mediante el ahorro y la aplicación en el trabajo, por *dejar a sus hijos una conveniente herencia.* Pero mucho más importante que las riquezas materiales es el habilitarlos para la existencia, mediante una buena y adecuada formación profesional y el adiestramiento para la vida.

Los padres acaudalados no están obligados a dejar absolutamente todos sus bienes en herencia de sus hijos, sobre todo si entienden que ello constituiría grave peligro moral para ellos, o que no los administrarían ni emplearían de un modo adecuado. Y aunque no dispusieran sino de bienes módicos, podrían los padres hacer donaciones para obras buenas, no sólo durante la vida, sino aun por testamento.

4. *Asesoramiento y consejo en la elección de la carrera*

Los padres deben aconsejar a sus hijos en la elección de estado y profesión, pero sin coartar injustamente su libertad. Cuando alguno desea razonablemente seguir una profesión a la que se siente inclinado y en ello los padres pueden ayudarle sin demasiados dispendios y sin perjudicar a los demás, deben favorecerlo. Tampoco deben los padres empujar a los hijos por una profesión de la que se puede prever que no ha de satisfacerlos, por más que les interese que los hijos continúen su negocio. Tratándose especialmente de la vocación religiosa o sacerdotal, nunca deben los padres poner trabas a sus hijos, a no ser que vean que su vocación es ilusoria. Mucho menos deben empujar a sus hijos a abrazar semejante estado si no se sienten llamados, aunque deben considerar como un honor supremo el que Dios se digne escoger

entre sus hijos alguno para su servicio. ¡Con qué alegría deberían recibir ese don celestial! Los padres deben desempeñar su oficio de consejeros de sus hijos con desinterés personal y buscando en todo el bien espiritual de éstos. Aquí no se trata sólo de autoridad, sino de servicio de amor y piedad.

5. *Obligaciones para con los hijos naturales*

El padre tiene, respecto de sus hijos naturales, la obligación de ayudar *económicamente* a la madre en su educación, en proporción de sus haberes y de la necesidad de la madre [12]. Y aun cuando la ley civil no lo forzara a ninguna ayuda o pudiera eludirla, la ley natural continúa obligándole a dar a sus hijos naturales la posibilidad de aprender una profesión conveniente. En caso de colisión entre los deberes con los legítimos y los naturales, pasan primero aquéllos.

El proceder irresponsable de haber despertado una vida fuera del seno de la familia, hace perder al padre de la criatura todo derecho a educarla y a recibir, en cambio, un amor correspondiente. Además, debe abstenerse de todo encuentro regular con ella, para evitar el peligro de disputas o de inmoralidad. Pero si el padre está en situación de poder desposarse con la madre, debe, en general, hacerlo; si, por ejemplo, es soltero y todo anuncia un feliz matrimonio; en tal ocurrencia debe devolver a su hijo la dignidad y los derechos de una familia honorable.

El hijo natural debe encontrar en el seno de su familia materna el calor del «nido familiar». El niño inocente tiene derecho a que no se le hagan pagar los pecados de sus padres. Por eso, a la mujer soltera que lleva dentro de sí una vida, hay que tratarla con cristiana caridad, no sea que la criatura sufra menoscabo.

Debe indudablemente revisarse a fondo en muchas regiones la manera como deben tratar los pastores de almas y las personas piadosas a la madre soltera, ya que las condiciones sociales y otras han cambiado radicalmente. Las precauciones que antes servían realmente para la defensa de la familia y la guarda de la castidad prematrimonial se truecan hoy muchas veces sin quererlo en aliadas de un despiadado desprecio de esos pobres seres que necesitarían reanimarse para hacer frente con valentía a su responsabilidad moral después de la caída.

12. Cf. O. Banassai, *I diritti dei figli naturali verso il loro padre,* Florencia 1950.

Por su parte, el padre de la criatura ha de velar para que la madre no perpetre el aborto. Y dado caso que la madre o su familia faltara gravemente a sus obligaciones, el padre tiene que encargarse de la buena educación del niño, ya colocándolo en alguna institución benéfica o en alguna familia, o, según las circunstancias, en su propia familia o en la de sus padres. La adopción es un acto de caridad cristiana.

Confiar esas criaturas a una casa de expósitos o el entregarlas a cualquier mujer desconocida, sólo es lícito en caso de extrema pobreza o para evitar una deshonra del todo insoportable. Hay, sin embargo, motivos que hacen lícito y a veces aconsejable el confiar la educación de los hijos a una familia extraña, pero más adecuada que la propia.

El Estado tiene el derecho de encargarse de la educación total o parcial de los hijos cuyos padres se muestran, en este particular, gravemente descuidados, incapaces o indignos; puede también imponerles un tutor o internarlos en un asilo.

6. *Normas de la educación espiritual y moral*

Los padres son los educadores natos de sus hijos, los primeros «pastores de sus almas» [13].

La primordial cualidad del educador es el *amor sobrenatural* del niño, acompañado del profundo *respeto cristiano a su dignidad.* El amor tiene que ser naturalmente auténtico y estar firmemente anclado en la fe.

Toda preferencia en favor de alguno adultera el amor cristiano. Ese favoritismo es particularmente odioso cuando los padres posterga a uno de sus hijos menos favorecido por la naturaleza. *Los padres deben hacer cuanto esté a su alcance para granjearse el amor y la confianza de sus hijos;* de lo contrario, sus esfuerzos por educarlos quedarán más o menos ineficaces. Con igual cuidado se preocupará cada cónyuge de que todos los hijos profesen al otro igual amor y confianza que a sí mismo.

Sólo cuando un cónyuge pervierte o quiere pervertir a los hijos puede y debe el otro oponerse, y prevenir a los hijos en su contra. Pero, al hacerlo, ha de exhortarlos a tenerle compasión y caridad y a rezar, pidiendo a Dios remedie tal desgracia.

13. *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* art. 11. *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud,* art. 3.

En la educación se ha de proceder sobre todo en *forma concorde, rectilínea y con una finalidad premeditada.* Nada destruye tanto la confianza del niño ni compromete tanto el feliz resultado de sus esfuerzos, como recibir de su padre órdenes siempre contrarias a las de su madre, o viceversa, o recibir de alguno de ellos una orden para recibir luego la orden opuesta.

San Pablo formula una regla preciosa de educación: «Vosotros, padres, no exasperéis a vuestros hijos, sino criadlos en disciplina y en la enseñanza del Señor» (Eph 6, 4). Al imponer la disciplina, al enseñar, amonestar y castigar, no se ha de echar en olvido la bondad y el dominio de sí mismo. Los regaños y castigos, dados con ira, provocan la cólera y rebeldía de los niños.

Los *castigos* son un medio importante de educación, aunque no el único ni el primordial. Sólo han de imponerse en caso de verdadera necesidad, y cuando los demás medios no surten el efecto deseado. Es mejor abstenerse de castigos corporales si no los puede uno imponer sin dejarse llevar de la cólera. ¡Y cuidado con los castigos injustos! También los padres están obligados a disculparse con sus hijos por cualquier injusticia.

Tampoco los *premios* son el medio normal o único de la educación; son simplemente una ayuda. Hay que acostumbrar al niño a practicar el bien, no sólo en previsión del premio o del castigo, sino también en aras de la obediencia y confiados en que sus padres sólo buscan su bien. El empleo exclusivo de las recompensas o de los castigos es fatal para la formación de los motivos religiosomorales que determinan la conciencia. Pero ha de reconocerse que para levantar el ánimo de niños propensos al desaliento es particularmente eficaz el relevar y ponderar sus buenas cualidades.

Toda educación debe orientarse hacia la *formación de la conciencia;* a que el educando aplique toda su libertad interior a la prosecución del bien. El fin de la educación cristiana es la formación del cristiano consciente. Por eso, a medida que adelanta en edad y conforme va madurando su inteligencia y su carácter, se le ha de dejar una progresiva libertad de iniciativa. De lo contrario, lo que se consigue es llevarlo a un fracaso moral el día en que, por fin, se sienta libre de la tutela paterna [13a].

Los padres deben vigilar las amistades que sus hijos contraen fuera de casa, y apartarlos, en lo posible, de forma prudente y sin desconfianzas, de las ocasiones de pecar.

13a Cf. B Häring, *Der Christ und die Obrigkeit,* Augsburgo 1956.

En cuanto a la educación de la castidad, además de templarles la voluntad y alejarlos de las malas compañías, es de suma importancia el instruirlos en el misterio de la vida, en forma progresiva y delicada, a medida que se les despierta la curiosidad a este respecto.

No se trata de dar al hijo una explicación después de habérsele mantenido artificialmente en la ignorancia, sino de ofrecerle de un modo natural y paulatino una revelación sublimada del misterio de la vida.

Es tarea casi irrealizable el educar *un único hijo,* sobre todo cuando los padres, por horror al sacrificio, no quieren tener más, pues en tal caso no hacen más que buscarse en definitiva a sí mismos en el hijo. El hijo único llegará muy fácilmente a darse cuenta de que es y debe ser no sólo el centro de los pensamientos y cuidados de sus padres, sino de toda su existencia, con lo que se convertirá indefectiblemente en un ser egoísta. Nada más fácil para que en esa atmósfera incuben las disposiciones al histerismo, con las exageradas atenciones que en todo se le prodigarán. Aun cuando no haya dependido de los padres el no tener más que un hijo —con dos su educación hubiera sido más fácil, aunque siempre difícil—, deben dominarse mucho para no mimarlo y no darle gusto en todos sus caprichos. Que nunca le dejen sospechar en lo más mínimo que él tiene derecho a ser el objeto único de sus cuidados e intereses

La *educación en el colegio no sustituye* sin más la buena educación de la familia; pero hay casos que reclaman francamente la sustitución. Algunos años en un buen internado, con las vacaciones pasadas en casa, pueden dar por resultado una buena formación familiar. Pero, a su vez, para que el internado sea realmente eficaz, debe ser como la continuación de la vida familiar.

Es importantísimo que la formación intelectual principie ya desde muy temprano. Los padres deben hallar tiempo para entretenerse con sus hijos, respondiendo convenientemente y en forma inteligible a sus preguntas, explicándoles el sentido de las palabras, fomentando inocentemente su inclinación al juego, tan importante para su desarrollo. Pero es claro que aun el bien hay que hacerlo con medida. Hay que dar tiempo al tiempo y esperar el desarrollo espiritual del niño

Con el despertar de la inteligencia aparece una capacidad admirable para captar las cosas de la fe. Mucho se desperdiciaría, pues, si antes de aparecer las preocupaciones materiales, no se sembrase en ese terreno abonado la buena

semilla del amor divino. Nunca penetra más hondamente en sus infantiles corazones la simiente de la religión, que cuando allí la siembran los padres con amor en la mañanita de su existencia. Pero no se ha de olvidar que las buenas palabras han de ir acompañadas del buen ejemplo.

7. *Colaboración de los padres, de la Iglesia y del Estado*

Los padres tienen el derecho natural, concedido por Dios, de educar a sus hijos. En cuanto a la tarea de educarlos, la comparten con la Iglesia en lo que respecta a la religión, y con el Estado en lo que se refiere a la formación cultural y sobre todo cívica.

1) «La educación, que abarca todo el hombre, individual y socialmente, en el orden de la naturaleza y en el de la gracia, pertenece a estas tres sociedades necesarias (familia, Iglesia, Estado) en una medida proporcional y correspondiente a la coordinación de sus respectivos fines, según el orden actual de la providencia establecido por Dios [14]. La educación no es, pues, trabajo de un solo individuo, ni siquiera de una sola sociedad, ni tarea reservada al Estado o a la Iglesia; es un *trabajo de colaboración* de las tres sociedades a quienes legítimamente corresponde la educación.

2) El derecho y el deber que tienen los padres de educar es anterior al del Estado.

Pero conviene observar que la familia no tiene un derecho absoluto y arbitrario, sino un *derecho regulado por la ley de Dios.* Corresponde a la Iglesia, y parcialmente también al Estado, el derecho de vigilar cómo los padres ejercen este derecho. «La familia ha recibido directamente del Creador la misión, y por tanto el derecho de educar a la prole [15], derecho inalienable, por estar inseparablemente unido con la estricta obligación, derecho anterior a cualquier derecho de la sociedad civil y del Estado» [16]. También anota el derecho canónico, canon 1113: «Tienen los padres gravísima obligación de procurar a la prole no sólo la educación religiosa y moral, sino también la corporal y cívica, como también la de velar por su bienestar temporal» [17].

A este propósito dice Pío XI: «En este punto es tan concorde el sentir del género humano, que se pondrían en abierta oposición

14. Pío XI, enc. *Divini illius Magistri,* AAS 22 (1930), 53. Cf. CED, 916ss.
15. Concilio Vaticano II, *Declaración sobre la educación crisiana de la juventud,* art. 3.
16. Pío XII, l. c., pág. 59
17. Cf. CIC, can 1372, § 2

con él cuantos se atreviesen a sostener que la prole, antes que a la familia, pertenece al Estado, y que el Estado tiene sobre la educación absoluto derecho... El hombre no recibe la existencia del Estado sino de los padres... La patria potestad es de tal naturaleza que no puede ser ni suprimida ni absorbida por el Estado, porque tiene un mismo y común principio con la vida misma del hombre» [18]. «Este incontrastable derecho de la familia ha sido varias veces reconocido jurídicamente por las naciones en que hay cuidado de respetar el derecho natural en las disposiciones civiles» [19]. Por su parte, la Iglesia ha tutelado siempre y defendido la inviolabilidad del derecho natural que asiste a los padres para educar a sus hijos [20].

3) Los padres no pueden cumplir cabalmente su obligación de educar religiosa y moralmente a sus hijos, sino trabajando de común acuerdo con la Iglesia, «la gran familia de Cristo» [21], que, al igual de la familia, tiene un derecho nato a educar a la juventud. «La Iglesia y la familia constituyen un solo templo de educación cristiana» [22]. El derecho que asiste a la Iglesia para impartir educación es un derecho original, no adquirido, y mucho menos debido a la benevolencia del Estado. «El deber de la educación corresponde a la Iglesia no sólo porque debe ser reconocida como sociedad humana capaz de educar, sino, sobre todo, porque tiene el deber de anunciar a todos los hombres el camino de la salvación, de comunicar a los creyentes la vida de Cristo y de ayudarles con atención constante para que puedan lograr la plenitud de esta vida. La Iglesia, como madre, está obligada a dar a sus hijos una educación que llene su vida del espíritu de Cristo» [23]. «La presencia de la Iglesia en la tarea de la enseñanza se manifiesta sobre todo por la escuela católica» [24]. En una sociedad pluralista, no obstante, la Iglesia no deberá concentrar sus fuerzas tan sólo en la escuela católica. «Consciente la Iglesia del gravísimo deber de procurar cuidadosamente la educación moral y religiosa de todos sus hijos, es necesario que atienda con su afecto particular y con su ayuda a los muchísimos que se educan en escuelas no católicas, ya por medio del testimonio de la vida de los maestros y forma-

18. Encíclica *Divini illius Magistri,* AAS 22 (1930), 59. Cf. CED, 916ss.
19. L. c., pág 60. Alude el papa a una declaración del Tribunal Supremo de los Estados Unidos contra el monopolio escolar del Estado
20. *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud,* art 3 y 4.
21. L. c., art. 3-7.
22. Pío XII, l. c., pág. 76.
23. *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud,* art. 3
24. L. c., art. 8

dores, ya por la acción apostólica de los condiscípulos, ya, sobre todo, por el ministerio de los sacerdotes y de los seglares que les enseñan la doctrina de la salvación de una forma acomodada a la edad y a las circunstancias, y les prestan ayuda espiritual con medios oportunos y según la condición de las cosas y de los tiempos»[25].

4) *Lejos esta la Iglesia de denegar al Estado el derecho de colaborar en la educación y de vigilarla. Este derecho tiene su fundamento, al mismo tiempo que sus límites, en la autoridad que compete al Estado para promover el bien común temporal.* Por consiguiente, la educación no puede pertenecer a la sociedad civil del mismo modo que pertenece a la Iglesia y a la familia, sino de manera diversa, correspondiente a su fin propio. «Por lo tanto, en orden a la educación, es derecho, o por mejor decir, deber del Estado, proteger en sus leyes el derecho anterior de la familia en la educación cristiana de la prole; y, por consiguiente, respetar el derecho sobrenatural de la Iglesia sobre tal educación cristiana»[26]. *Pero si no sólo los padres sino también los hijos* tienen un derecho inalienable a una educación conforme con la ley de Dios, y supuesto que los hijos no pueden aún hacer valer su derecho, incumbe al Estado el tutelarlo cada vez que faltan los padres o que se hacen ineptos o indignos física y moralmente para impartir la educación[27]. «Porque el derecho educativo de los padres no es absoluto o despótico, sino dependiente de la ley natural y divina, y por tanto, sometido a la autoridad y juicio de la Iglesia, y también a la vigilancia y tutela jurídica del Estado en orden al bien común»[28]. Se trata de un deber subsidiario del Estado.

«Es preciso que los padres, cuya primera e intransferible obligación y derecho es el de educar a los hijos, tengan absoluta libertad en la elección de las escuelas... Por lo demás, el Estado debe procurar que a todos los ciudadanos sea accesible la conveniente participación en la cultura y que se preparen debidamente para el cumplimiento de sus obligaciones y derechos civiles... Por consiguiente, el mismo Estado debe proteger el derecho... teniendo en cuenta el principio de la obligación subsidiaria y excluyendo, por tanto, cualquier monopolio de las escuelas, que se opone a los derechos natos de la persona humana, al progreso y a la divulga-

25 L c, art 7
26 Pío XII, l c, pág 63
27. L c, pág. 63
28 L c, pág. 63

ción de la misma cultura, a la convivencia pacífica de los ciudadanos y al pluralismo que hoy predomina en muchísimas sociedades»[29].

La escuela es, además, aunque no de modo exclusivo, una institución auxiliar de la familia. De aquí que las escuelas, tanto las de la Iglesia como las oficiales del Estado, estén sujetas a cierto derecho de disposición de los padres, más aún tratándose de escuelas para menores. Entre las múltiples formas de colaboración espontánea entre maestros y padres debería concederse lugar preferente a los consejos de padres de familia. Los maestros deberían considerarse ante todo como colaboradores y en cierto sentido como comisionados de los padres.

«La presencia de la Iglesia en la tarea de la enseñanza se manifiesta, sobre todo, por la escuela católica. Su nota distintiva es crear un ambiente de la comunidad escolar animado por el espíritu evangélico de libertad y de caridad... y ordenar últimamente *toda la cultura humana según el mensaje de salvación, de suerte* que quede iluminado por la fe el conocimiento que los alumnos van adquiriendo del mundo, de la vida y del hombre... El sagrado Concilio recuerda a los padres cristianos la obligación de confiar sus hijos, en el tiempo y lugar que puedan, a las escuelas católicas, de sostenerlas con todas sus fuerzas y de colaborar con ellas en el bien de sus propios hijos»[30].

Al recomendar insistentemente las escuelas católicas como ideal, el concilio Vaticano II no pretende, en modo alguno, excluir aquellas otras escuelas que con espíritu de ecumenismo son frecuentadas por alumnos de diversas Iglesias cristianas. El artículo 9 de la *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud* habla de ello sin circunscribir el carácter de tales escuelas públicas cristianas que parecen recomendables sobre todo en el ámbito de las «nuevas Iglesias». En la era del celo ecuménico la escuela interconfesional no está ya sujeta a las estrechas reglas de otros tiempos, cuando las confesiones se hacían mutuamente la guerra, guerra que también era llevada a las escuelas.

La escuela de ideología neutra, en la que se prescinde de toda verdad que distingue al cristiano del ateo, es muy imperfecta incluso considerada desde el punto de vista del ideal humano de la formación. En muchos aspectos insuficiente para el conocimiento de las verdades fundamentales y para la vida misma, y no pocas

29. *Declaración sobre la educación cristiana de la juventud*, art 6
30. L. c., art. 8

veces incluso peligrosa para la fe del joven todavía incapaz de decidir y de formarse una síntesis. Es evidente, no obstante, que no todas las escuelas levantadas sobre los principios del moderno pluralismo y de la libertad religiosa son directamente peligrosas para la fe. Esto sólo es así de modo esporádico, dependiendo mucho del espíritu de que está animado el maestro. «Consciente, además, la Iglesia del gravísimo deber de procurar cuidadosamente la educación moral y religiosa de todos sus hijos, es necesario que atienda con su afecto particular y con su ayuda a los muchísimos que se educan en escuelas no católicas, ya por medio del testimonio de la vida de los maestros y formadores, ya por la acción apostólica de los condiscípulos, ya, sobre todo, por el ministerio de los sacerdotes y de los seglares que les enseñan la doctrina de la salvación de una forma acomodada a la edad y a las circunstancias, y les prestan ayuda espiritual con medios oportunos y según la condición de las cosas y de los tiempos» [31]. Cometido del apostolado de la Iglesia en los asuntos de la educación es hoy, ante todo, facilitar una visión cristiana de todo el caudal de conocimientos que transmite hoy la cultura temporal en torno al hombre. En esto es decisiva, ante todo, la familia cristiana, que hoy más que en el pasado ha de ocuparse de la progresiva formación religiosa de sus hijos.

Notemos que el Estado se hace reo de injusticia al cargar indistintamente sobre los padres católicos los impuestos para las escuelas oficiales cuando ya tienen ellos que atender al sostenimiento de las privadas de la Iglesia, para los que no reciben ninguna ayuda estatal. Aunque pudiera ser una medida de prudencia el renunciar a toda ayuda financiera del Estado para las escuelas católicas, si fuera ésta la manera más segura de conservar la libertad.

En la cuestión escolar no pueden los católicos apartarse de las directrices de los obispos; sólo podrán enviar sus hijos a las escuelas no cristianas cuando lo autoricen ellos y mediando una razón seria y tomando las necesarias medidas para evitar la perversión. Notemos, por último, que no está prohibido a los maestros católicos dar clases en las escuelas acatólicas para ejercer allí algún influjo saludable. Pero han de tomar entonces las necesarias precauciones para evitar toda cooperación formal. El papa Pío XII exhortó expresamente a los maestros católicos de Francia, en audiencia que les fue concedida en marzo de 1951, a que trabajaran en las escuelas laicas de su país [32].

Conferencia de los obispos de Fulda, 1956, *Katholische Grundsätze für Schule und Erziehung*, Colonia 1956. Cf. «Herderkorr.», 11 (1956-57) 203-205.

31. L. c., art. 7.
32. «Herderkorrespondenz» 5 (1951), 533s

Asociación de educadores católicos, *Grundsätze katholischer Schulpolitik*, Friburgo de Brisgovia 1958.
IEWERTH, *Zur inneren Begründung der katholischen Schule*, «Mitteilungsblatt des Aachener Bundes und der pädagogischen Akademie Aachen», cuadernos 19-20.
W. SACHER, *Die katholische Schule*, Innsbruck 1954.
B. WEISSENRIEDER, *Die Schulhoheit. Grundlagen und Ausgestaltungsformen des staatlichen Schulrechtes*, Friburgo de Suiza 1953.
R. PEIL, *Theologische Grundlagen des Elternrechtes*, «Die Kirche in der Welt», 7 (1954) 161-166.
J. FUCHS, S. I., *Elterliche Verantwortung für das kommende Geschlecht*, «Scholastik», 26 (1951) 222-243.
J. M. SAILER, *Über die wichtigsten Pflichten der Eltern in der Erziehung ihrer Kinder*, Munich 1951.
J. SCHRÖTELER, S. I., *Das Elternrecht in der katholisch-theologischen Auseinandersetzung*, Munich 1936.
J. MANDL, *Das Elternrecht in der natürlichen und übernatürlichen Ordnung*, Friburgo de Brisgovia 1960.
G. MÁRQUEZ, S. I., *Doctrina de la Iglesia sobre el derecho de enseñar*, Madrid 1951.
Conferencia de los obispos de Fulda, 1956, *Katholische Grundsätze für Schule und Erziehung*, Colonia 1956. Cf. «Herderkorr.», 11 (1956-57) 203-205.
L. GUITTARD, *La evolución religiosa de los adolescentes*, Herder, Barcelona ²1965.
P. CALMEL, *École chrétienne renouvelée*, París 1958.
JEAN DELFOSSE, *El pacto escolar de Bélgica*, «Orbis Catholicus» II (1959) I, 247.
MNSR. A. ANCEL, *Réflexions sur l'enseignement chrétien*, «Docum. cath.» 1959, col. 1183-1194.
P. RANWEZ, etc., *Ensemble vers le Seigneur: la formation religieuse en famille*, Bruselas ²1959.
E. ELL, *Fur die Welt erziehen*, Wurzburgo 1963.
E. MÜLHAUPT, *Elternehre und Elternpflicht in reformatorischer Sicht*, en «Luther» 35 (1964) 49-60.
G. SCHULZ-BENESCH, *Zum Stil katholischer Schule heute*, Munich 1964.
Christliche Schule und Konzil, en «Herderkorrespondenz» 19 (1964/65) 281s.
12 Thesen zum Elternrecht, en «Evangelische Welt» 19 (1965) 647s.
Ehe und Familie im Aufbau der Pfarrgemeinde. Weihnachtsseelsorgertagung 28. bis 30. Dezember 1964, publicado por E. HESSE, Viena 1965.
W. HOFMANN, *Die religiöse Kindererziehung in verfassungsrechtlicher Sicht*, en «Zeitschrift für das gesamte Familienrecht» 12 (1965) 61-67.
K. ERLINGHAGEN, *Die Schule in der pluralistischen Gesellschaft*, Friburgo de Brisgovia 1964.
M. DUCLERCQ, *L'Église dans le monde scolaire*, en «Parole et Mission» 8, n.° 30 (1965) 433-453.
P. STEINKI, *Die Schulausbildung der Kinder katholischer Familien in der Bundesrepublik*, en «Stimmen der Zeit» (1965) 128-144.

IV. DEBERES DE LOS HIJOS CON SUS PADRES

El amor de los padres para sus hijos es *naturalmente* más fuerte y constante que el de éstos con ellos. Es cierto, sin embargo, que tanto el uno como el otro estriba en la donación de la vida natural, y que los hijos tienen muchos más motivos naturales para amar a sus padres que éstos a aquéllos. Pero el instinto de libertad que de mil maneras apunta en el joven, y el proceso natural de ir formando paulatinamente su propio círculo de vida e intereses fuera de la familia, amenguan fácilmente el amor a los padres, una vez que el hijo se ha independizado de ellos. Al paso que los padres deben echar mano de toda su fuerza moral y poder purificador del amor sobrenatural para impedir que degenere el afecto que sienten por sus hijos, éstos deben prestar mayor atención a que su amor no se enfríe. Para esto precisamente estableció Dios su mandamiento, robustecido con promesas y amenazas: «Honra a tu padre y a tu madre, para que vivas largos años sobre la tierra que te ha de dar el Señor, tu Dios» (Ex 20, 12). «El que honra al padre, expía sus pecados; y como el que atesora, es el que honra a su madre. El que honra a su padre se regocijará en sus hijos, y será escuchado en el día de su oración... Bendición de padre afianza la casa del hijo, y maldición de madre la destruye desde sus cimientos... Será maldito del Señor el que irrita a su madre» (Eccli 3, 3ss).

La divina sanción que acompaña al cuarto mandamiento no es algo puramente adventicio, sino que nace de la esencia misma del precepto. Porque si los padres son los prójimos más íntimos y allegados, es imposible que se desarrolle convenientemente el ser íntimo del hijo que con ellos se porta con indiferencia y hasta grosería. Es más: los padres encarnan la autoridad de Dios: el hijo que la menosprecia, quebranta toda autoridad. De la observancia del cuarto mandamiento depende la prosperidad de los pueblos, y por ende, la felicidad temporal de la sociedad y del individuo, y sobre todo el valor espiritual del joven, indispensable para poder ser íntimamente feliz y dichoso. Cuando el hijo *se esfuerza por hacer la dicha de sus padres* y encuentra la manera de estar con ellos en la relación adecuada, goza de una alegría interior que es fuente perenne de valores morales y clave para triunfar en la vida.

Las virtudes fundamentales derivadas de la esencia misma de la familia, que con sus padres ha de observar el hijo, son: respeto, obediencia, amor y gratitud.

1. *Respeto y reverencia*

El respeto es un elemento esencial de la piedad, por la que se reconoce, en santo temor, la preeminencia de los padres. Por el respeto se toma en consideración la dignidad de otro, y por eso es también un elemento esencial del amor.

El respeto a los padres debe nacer *al contemplar el misterio de la vida,* el cual los envuelve en un divino resplandor, al hacerlos cooperadores de Dios en la obra grandiosa de la creación. El respeto a nuestros semejantes, y en particular a los padres, tiene su última raíz y fundamento en el reverente respeto a Dios, en la *religión* [33]. Como imagen que es de Dios, sobre cada hombre cae un rayo de su divina gloria. La autoridad, particularmente la que ejercen los padres como representantes de Dios, encarna la majestad de Dios creador. Pero, para respetarla, como se respeta a Dios, es preciso descubrir en la creación la *divina jerarquía,* esto es, el orden por Dios establecido. La creación es un conjunto ordenado, que nos conduce gradualmente hasta Dios. El jefe de toda comunidad nos pone en relación con el supremo jerarca, con el Santo de los santos.

Para el marxista, la sociedad humana es un producto meramente natural, donde todos son absolutamente iguales; por eso, por mucho que hable de la atención que hay que prestar a los demás hombres, ignorará completamente lo que es el respeto.

Para que un superior pueda desempeñar su cargo con el debido respeto al inalienable valor de sus subordinados y pueda también exigir el respeto debido a su rango, tiene que inclinarse él primero ante el supremo Señor, que le hace participante de su gloria ante los demás. Y si los padres de familia no cimentan su dignidad y autoridad en Dios por medio del culto y la adoración, muy pronto olvidarán los límites que Él puso a su superior y perderán el respeto a sus hijos, parte integrante del verdadero amor. Y la consecuencia será que tampoco el hijo tendrá ese respeto que ha de marcar todas sus relaciones con sus padres. El mutuo respeto preserva al poder del superior de caer en el frío egoísmo o en la brusquedad o en el abuso, así como impide al súbdito incurrir en desacato o prestar sólo una sumisión calculadora.

---

33 Ya notamos antes con santo Tomás cómo en el decálogo, entre los requisitos de la religión entra directamente la piedad para con los padres.

La actitud interior de respeto ha de manifestarse al exterior. El niño ha de mostrar en toda su conducta que en medio de la igualdad en la dignidad de persona, en sus padres reconoce una superioridad y los honra como el origen e su existencia y los representantes de Dios.

¡Dichosos los hijos cuyos padres merecen el respeto no sólo por su rango, sino también por sus méritos y virtudes! Si por desgracia carecen de dichos méritos, los hijos deben honrarlos y venerarlos al menos por la autoridad de que están revestidos. Sobre todo el quebranto de los años no ha de ser motivo para despreciarlos. «Hijo, acoge a tu padre en su ancianidad y no le des pesares en su vida. Si llega a perder la razón, muéstrate con él indulgente y no le afrentes porque estés tú en la plenitud de tu fuerza» (Eccli 3, 12s).

Serían faltas graves de respeto: 1) el renegar en público de ellos, porque son pobres, y avergonzarse de su humilde posición social; distinta sería la humillación que se siente a causa de faltas graves y vergonzosas; 2) el injuriarlos con malas palabras, o despreciarlos gravemente, o difamarlos, o levantarles la mano, o golpearlos.

El maltratar de obra a un padre demente con el fin de dominarle, no tiene más malicia que la de golpear a un niño falto de razón. También a los hijos mayores les es lícito impedir por la fuerza a su padre que maltrate a su madre.

2. *Obediencia*

a) Sentido de la obediencia

La virtud de obediencia no aspira únicamente al cumplimiento de lo mandado, sino, fundamentalmente, al mérito de la humilde subordinación con miras al valor de la autoridad para la comunidad y el amor.

La obediencia es la aceptación del orden jerárquico establecido en la creación, lo que en definitiva viene a ser *la aceptación de los derechos soberanos de Dios,* el cual dio al mundo la organización que tiene y destinó el hombre a vivir en la sociedad, no dentro de una perfecta igualdad de funciones, sino bajo el régimen de la caridad y del respeto, que regulan las relaciones entre iguales y entre superiores e inferiores. *La obediencia es el «sí» de aceptación de la existencia, tal cual la ha ordenado la voluntad santísima de Dios.*

Rehusar la obediencia debida sería correr hacia el caos, en definitiva, hacia el infierno, caer en la fría nivelación de los seres irrelevantes o anodinos. El caos sólo puede darse en el alejamiento de Dios, en el emanciparse del orden establecido por Él. No puede haber obediencia auténtica, ni justificada y duradera, sino mirando y contemplando la autoridad de Dios; ésta es la única que preserva del servilismo, que endiosa a un hombre, ésta la que impide entregarse a la rebeldía y a la insurrección.

En la obediencia a Dios, junto con el amor, y precisamente como prueba suya, está la esencia de la moralidad. Tal obediencia sólo es posible cuando uno se coloca dentro del *orden establecido por Dios* en los seres. Generalmente, Dios no nos imparte sus órdenes por sí mismo, sino a través del orden establecido en la naturaleza y en la gracia. Si es justo que la criatura reconozca en la naturaleza la voluntad de Dios y la abrace rendida y obediente, mucho más lo será que lo haga respecto de las *personas* escogidas por Dios para representarlo; presuponiendo siempre que la autoridad humana y el orden de la naturaleza están realmente nimbados con la autoridad y el amor de Dios.

Antes de que el hombre pueda descifrar por sí mismo el orden de la naturaleza, para leer en él la voluntad de Dios, puede y debe aprender por otras personas, esto es, por la autoridad humana, lo que ese orden significa y exige. El primer medio de desarrollar el acervo de conocimientos de la conciencia, ese órgano que nos obliga al bien reconocido como tal, es el ejemplo y la dirección por hombres de conciencia.

Toda educación ha de ir orientada a la formación de la conciencia. Y en esto consiste la diferencia esencial entre la educación y la doma: ésta no consigue más que el cumplimiento exterior de lo mandado. Por lo que al súbdito se refiere, *debe prestar una obediencia interior y reconocer de corazón la autoridad.* Sólo así se irá educando en la propia responsabilidad ante el bien.

La obediencia del niño llegado ya a la edad de discreción, sólo tiene valor moral si se da cuenta, aunque no sea sino en forma vaga, de que la obediencia es buena, al menos *por la razón de que sus padres le quieren bien y saben lo que se hacen al mandarlo*

b) Obediencia y crítica (discreción)

La obediencia a Dios se apoya en la amorosa e ilimitada confianza en que lo que Él manda es infinitamente bueno y sabio.

La confianza en las órdenes de un simple hombre tiene, por el contrario, sus límites. Por desgracia, la viva confianza que en este mundo pecador tiene el niño en la autoridad, se ve desde muy pronto defraudada y muchas veces en forma brutal. El niño experimenta el deseo de saber por qué sus padres mandan esto y prohíben aquello; este deseo es, en sí, recto y precioso; pero puede degenerar en terca desconfianza, que destruya su disposición a obedecer. Necesario es que el niño llegue a la «discreción», a la edad de la «crítica», en que «juzga» las cosas. Uno de los principales cuidados de todo educador ha de ser despertar la capacidad de la discreción y encarrilar por buen sendero el juicio crítico. En cuanto a los padres, desde muy temprano deben aprovechar toda ocasión para mostrar al niño no sólo el valor de la obediencia, sino también la razón intrínseca de lo mandado. Si los padres no hacen caso de las preguntas de los niños, si mandan con arbitrariedad y despotismo, los lanzan fácilmente a una crítica destructiva y negativa. Cuando la autoridad no procede con el debido respeto por la moral, el niño que va creciendo sólo puede mantener despierta su conciencia ejercitando la «crítica». Es una desgracia inmensa para el niño el que la crítica lo empuje a rechazar la autoridad. Para que su juicio crítico se desarrolle sana y provechosamente, debe ir guiado y sostenido por el *respeto* a Dios y a la autoridad por Él establecida. La *crítica sistemáticamente destructiva y negativa* es siempre irrespetuosa y no pretende, en definitiva, sino el predominio personal y la perturbación del orden.

El juicio crítico sano y moral no se coloca nunca ante esta alternativa: obedecer o desobedecer. La verdadera alternativa es ésta: obedecer a Dios, a través de mis padres y superiores, u obedecer a la voluntad de Dios rechazando la voluntad desordenada de mis padres o superiores. «Hay que obedecer a Dios antes que a los hombres» (Act 5, 29). Menos mal cuando los padres, al menos con su proceder general, enseñan a sus hijos ese principio y les dan la posibilidad de escoger el bien, aun en contra de sus mandatos desacertados. Esa indispensable discreción se le facilita al hijo cuando sus padres reconocen sus faltas y aun piden de ellas perdón.

A veces son las personas virtuosas que lo rodean (como abuelos, tíos u otros parientes, amigos de la casa, maestros, etc.) las que, con la palabra y el ejemplo, enseñan la justa medida y manera de la crítica para llegar a la verdadera obediencia, que sólo puede

prestarse a lo que es bueno y lícito. Por su parte, la Iglesia católica, con autoridad inalterable, preserva al joven católico de toda crítica disolvente, ofreciéndole valiosos criterios de amor; y cuanto sus padres no ocupan su puesto como deben, es ella también la que lo incita a hacer una *sana crítica* de la propia responsabilidad y de la obediencia que se debe prestar a la autoridad legítima.

c) Radio a que se extiende la obligación de obedecer

Los hijos han de cumplir toda obra buena que sus padres les ordenen y que caiga en el radio de la educación que les corresponde impartir, y mientras permanezcan bajo su autoridad. Con el matrimonio o la emancipación, consiguen los hijos mayores la plena libertad de acción. Pero es claro que incluso entonces conservan los padres el derecho y aun la obligación de amonestarlos al bien; por lo cual no cesa para los hijos el deber de aceptar las advertencias justas. Y si, a veces, les parece que no les es posible condescender, porque entienden que hay algo malo o imprudente en lo que se les pide, deben, por lo menos, obrar con reflexión y respeto.

Si los hijos llegados a mayor edad continúan viviendo en la casa de los padres, están obligados a obedecerles en todo cuanto ordenen justamente para el orden de la casa.

Pecan gravemente contra la obediencia los hijos menores:

1.° *Rebelándose abiertamente* contra la autoridad de sus padres o contra sus justos mandatos; *replicando altaneramente* a sus consejos u órdenes; *rehusando, sin motivo alguno,* el trabajo que les corresponde en la casa; *fugándose de la casa,* para escapar, antes de tiempo, a la autoridad de sus padres. Esto último sería, a veces, lícito; por ejemplo, si en casa encontraran algún peligro grave para su moralidad, o si los padres dilapidaran sus bienes, de modo que los hijos no tuvieran otro medio para iniciarse a su profesión o establecerse en la vida, que el de independizarse. 2.° Descuidando gravemente su formación escolar o profesional, con los consiguientes dispendios y gastos para sus padres. 3.° Frecuentando malas compañías, teatros u otras diversiones dudosas, a pesar de la expresa prohibición de sus padres, sosteniendo amistades ligeras, y sobre todo saliendo de casa por la noche, contra la voluntad de aquéllos, o regresando demasiado tarde.

Por lo que toca a la *elección de estado y de profesión,* los hijos deben, por lo menos, *consultar* a sus padres; y esto no sólo porque

acaso necesiten su ayuda, sino porque en esto son ellos los consejeros natos. Sólo cuando se puede prever que los padres han de dar un consejo contrario a la ley de Dios, pueden abstenerse de pedirles seriamente consejo, pero en tal caso deben al menos, en lo posible, pedirles el consentimiento, como solicitando un consejo. En caso de que los padres no den el consentimiento a una vocación sacerdotal o religiosa, o al matrimonio, claramente conocida, los hijos deben seguirla aun contra su voluntad.

Aun tratándose de seguir una profesión en el mundo, no están los hijos absolutamente obligados a sujetarse a la orden o al consejo de sus padres; tal es el caso si, después de considerarlo atentamente, entienden que el deseo de sus padres es irrealizable, o lo es sólo con gran dificultad. Pues se trata de tomar una decisión que ha de afectar a su vida entera y no sólo al tiempo que han de vivir bajo la tutela paterna.

Tratándose de *contraer matrimonio,* el buen hijo pedirá oportunamente el consejo, el consentimiento y la bendición de sus padres. Pero aun en esto, los hijos no están obligados sino a *ponderar ante Dios* las razones que acaso se les opongan. Y si entienden que las objeciones son injustificadas, o contrarias a la voluntad de Dios, no tienen obligación de conformarse a ellas. Pero si son moralmente buenas, no deben los hijos rechazarlas sin más, pues sus consejos se basan sobre la experiencia, mientras la juventud se deja fácilmente arrastrar por la pasión. Y cuando quedan perplejos en un asunto tan importante, antes de decidirse en contra del consejo o de la voluntad de sus padres, deben consultar a una persona concienzuda y prudente (como al párroco o el confesor) y no han de decidirse sino después de madura reflexión y oración fervorosa.

A. MESSINEO, *Autorità e libertà,* Roma 1946.
TH. CAMELOT, O. P., *Obéissance et liberté,* «La Vie Spir.», 86 (1952) 154-168.
«Geist und Leben», 29 (1956) cuaderno 1: *Gehorsam in Familie, Kirche, Staat.*
B. HÄRING, *Der Christ und die Obrigkeit,* Augsburgo 1956.
W. J. SCHERER, *Der Gehorsam nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin dargestellt,* Paderborn 1926.
O. KUSS, *Der Begriff des Gehorsams im NT,* «Theologie und Glaube», 29 (1937) 695-702.
R. EGENTER, *Von der Freiheit der Kinder Gottes,* Friburgo de Brisgovia 1941.
R. STROHAL, *Autorität. Ihr Wesen und ihre Funktion im Leben der Gemeinschaft. Eine psychologisch-pädagogische Darstellung,* Friburgo de Brisgovia 1955.
A. ADAM, *Tugend der Freiheit,* Nuremberg 1947.

Cf. también: B. HÄRING, *Libertad u obediencia,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 211-230.
F. TAYMANS, S. I., *Contrefaçons de l'obéissance,* «Nouv. Rev. Théol.», 67 (1945) 311-321; 919-929.
A. ODDONE, *La dignità dell'obedienza cristiana all'autorità civile,* «Civiltà Catt.», 94 (1943) 3, 184-191.
H. V. SATTLER, C. SS. R., *A Philosophy of Submission,* Washington 1948.
P. LOYER, *L'autorité et l'obéissance dans les entreprises à la lumière de la règle de saint Benoît,* Saint-Leger-Vauban (Yonne) 1950.
M. HUBERT, *L'Obéissance,* «Bulletin Thomiste» IX, 766-790.
P.-R. RÉGAMEY, O. P., *L'épreuve de l'obéissance,* «La Cie Spir.», 84 (1951) 366-386.
H. MOGENET, *L'obéissance religieuse, vertu évangelique et humaine,* «Rev. Ascet. Myst.», 27 (1951) 75-95.
J. LOOSEN, *Gestaltwandel im religiösen Gehorsamsideal,* «Geist und Leben», 24 (1951) 196-209.
A. BRUNNER, *Selbstverwirklichung in Gottebenbildlichkeit,* en «Geist und Leben» 35 (1962) 355-362.
J. LHOIR, *Autorité et obéissance,* en «Collectanea Mechliniensia» 49 (1964) 544-559.
G. L. VOGEL, *Gehorsamkrisen bei reifungsgestörten Adoleszenten und ihre moraltheologische Beurteilung,* Limburgo 1964.
A. HAAS, *Erziehung und Bildung als Lebensakt,* en «Hochland» 56 (1964) 592-403.
J. GAMBERONI, *Das Elterngebot im Alten Testament,* en «Biblische Zeitschrift» 8 (1964) 161-190.

3. *Amor y gratitud*

Nadie está más íntimamente unido a los hijos que los padres, de los que aquéllos recibieron la vida y la educación. De ahí que el amor a los padres deba ser el más tierno y profundo. ¡Feliz el hijo que recibió de sus padres las prendas de un amor puro y cristiano! y ¡felices sus padres, porque ese hijo les pagará en la misma moneda! Por el contrario, ¡cuánto le costará a un hijo dar pruebas de amor a sus padres si de ellos tampoco las recibió! Pero, aun en este caso, el hijo ha de esforzarse siempre por profesar un profundo amor a sus progenitores, espoleado por los motivos naturales y sobrenaturales que a ello le obligan. *Aun cuando el hijo hubiera sido objeto de graves injusticias por parte de sus padres, nunca puede dejar de amarlos en Dios; y precisamente por las muestras de su amor ha de esforzarse por provocar en ellos ese amor que le deben.*

El amor de los hijos debe ser, ante todo, un *amor agradecido.* La vida es, en el orden natural, el bien más precioso: la gratitud por ese beneficio será un deber indefectible. Ese beneficio inicial

va creciendo en el correr de los años con otros muy numerosos. Al echar una mirada retrospectiva sobre los trabajos y cuidados que ha costado a sus padres, desde los días de su concepción, despertará en el hijo tiernos sentimientos de amor agradecido, junto con la voluntad de demostrarlo con las obras. Por el beneficio de una educación verdaderamente cristiana merecen los padres una gratitud especial. Pues bien: la delicadeza del amor cristiano se muestra, sobre todo, procurando con todo empeño la salvación de las personas amadas: los hijos han de hacer, pues, cuanto esté a su alcance para que sus padres consigan la salvación.

Ese amor y gratitud ha de manifestarse con palabras y con muestras de delicadeza y afecto, sobre todo al recibir algún beneficio, celebrando las fiestas de familia, participando de la alegría o de la tristeza en los azarosos trances de la existencia, pero sobre todo llevando una conducta del todo irreprochable.

La prueba decisiva del amor agradecido son, empero, las obras: los hijos han de estar prontos a trabajar para la familia y a asistir a sus padres en toda necesidad, sobre todo en la vejez.

Pecan gravemente los hijos contra el amor y la gratitud con los actos siguientes:

1) Por la *aversión* o acaso el *odio* que alimentaran en su corazón en contra suya, o deseándoles algún mal, tal vez hasta la misma muerte. Con todo, no pecarían si, llevados de un sentimiento de compasión, les desearan la muerte para que se vieran libres de alguna enfermedad larga, dolorosa e incurable. 2) Negándoles completamente la palabra, el saludo, las visitas, dejando de escribirles, o haciéndolo muy rara vez, a pesar de saber lo mucho que con ello sufren, o, lo que sería peor, injuriándolos directamente. Toda falta de respeto y obediencia es también pecado contra el amor. 3) Dejando de socorrer a sus padres pobres y ancianos, descuidando su deber de alimentos. 4) Más gravemente todavía pecan los hijos que abandonan a sus padres en alguna grave enfermedad *y no llaman al sacerdote,* cuando los engañan sobre la gravedad de su enfermedad y con ello los exponen a morir sin estar bien preparados y sin los últimos sacramentos. 5) Cuando después de la muerte de sus padres, *entablan pleitos y enemistades* en torno a su última y legítima voluntad; cuando no se preocupan por darles honrosa sepultura, ni cuidan convenientemente de su tumba, ni rezan por su alma. El descuido y abandono de la tumba será pecado grave o leve, conforme, sobre todo, a la sensibilidad social que reine en el respectivo tiempo y lugar.

El amor a los padres debe extenderse naturalmente también *a toda la familia,* en especial a los hermanos y hermanas, y luego a los abuelos y demás parientes cercanos, particularmente a los que viven con la familia (como alguna tía soltera). Los parientes tienen derecho a ser amados y respetados, y en caso de necesidad a ser socorridos, conforme a la cercanía del parentesco.

Es de suma importancia ese amor e interés por toda la familia. Sus miembros deben ser todos solidarios en los sentimientos y en los esfuerzos por asegurar su bienestar, sosteniéndose mutuamente ante los demás, defendiendo su honor y *guardando secreto cuanto debe quedar oculto.*

Es una falta muy odiosa el contar inconsideradamente ante los extraños las faltas de los padres o hermanos que no han trascendido al exterior, aunque sean conocidas dentro de la familia. Es muy común que los niños divulguen en casa de sus abuelos o tías las desavenencias de su propio hogar Esto no se debe aprobar, excepto si se trata de faltas conocidas o que no afectan al honor, y quienes las oyen son personas discretas. Pero hay cosas que los hijos no han de contar, como, por ejemplo, si su padre, en un momento de impaciencia, injurió o pegó a su madre. Pero claro está que, cuando es necesario, pueden pedir ayuda a sus abuelos. Y así en los casos semejantes. Lo dicho de la familia se aplica, a su modo, a las demás agrupaciones similares, como los conventos. Allí todos han de ser unos en la vida y en el amor, han de profesarse un afecto mutuo particular y sentirse cada uno responsable del bien de toda la corporación y de cada uno de sus miembros. También en ella hay cosas secretas que no deben revelarse a los de fuera.

V. LA FAMILIA Y LA SERVIDUMBRE

En siglos pasados reinaba en el cristianismo tal espíritu de familia, que en lo posible se trataba a criados y sirvientes como miembros de ella. En los primeros tiempos se le presentó al cristianismo la cuestión de la esclavitud; pero no la resolvió ordenando dejar en libertad a los esclavos, ni excitándolos a independizarse, sino exhortando a los amos cristianos a ver en ellos a otros tantos hermanos y hermanas en Cristo y a tratarlos como a tales (cf. Philem 15ss). El amo pagano se convirtió en paterfamilias de los esclavos. La obediencia y el respeto que éstos debían a su amo quedan desde entonces reforzados con la obligación de amarlo como hermano en Cristo (1 Tim 6, 2). Así quedaba resuelta en principio la cuestión social. En nuestro siglo vuelve a presentarse con mayor viveza, sencillamente porque los amos ya no ven en sus sirvientes y empleados (sobre todo en los numerosísimos trabajadores de sus fábricas) miembros de su familia y hermanos, sino simples asalariados. Es cierto que muchas tensiones hay que atribuirlas en parte a que el dueño de las grandes fábricas modernas profesa un paternalismo que no le permite distinguir entre la economía familiar y el mayor rendimiento posible de las modernas fábricas.

Deberes mutuos de la familia y de los sirvientes:

1) *Justicia mutua:* he ahí el requisito fundamental para establecer relaciones caritativas «familiares». Los amos deben pagar un salario justo. El salario convencional no es siempre el salario justo, sobre todo si para convenir en él ha influido la necesidad del trabajador, o si desde que se concluyó el contrato sobrevino una carestía. El trabajador, por su parte, debe cumplir fielmente con su obligación. Su trabajo no debe ser inferior a la paga recibida. Ambas partes deben observar el contrato de servicio, aun en cuanto a su rescisión o prórroga, a menos que se presente una situación del todo nueva.

2) En lo posible hay que *hacer entrar a los sirvientes en la familia,* para que participen de su espíritu. Hay que suponer, desde luego, que el sirviente no constituye ningún peligro moral para los niños, que no se entromete indiscretamente en las intimidades familiares y que es discreto con las personas extrañas.

3) Los amos son generalmente los *representantes de los padres* en la educación y la corrección, sobre todo si se trata de sirvientes de pocos años. Procurarán, pues, ganarse su confianza y afecto. Los sirvientes, por su parte, recibirán de buena gana las advertencias justificadas y prestarán a sus amos respeto y obediencia.

4) Nunca deben introducirse en la familia sirvientes que puedan constituir un *peligro para la fe o las buenas costumbres* de los hijos o demás criados. Y los amos han de velar para que no se blasfeme o maldiga en su casa o en sus dependencias. También están obligados a vigilar que, por su culpa, sus sirvientes no se vean expuestos a algún peligro moral.

Constituye un pecado doblemente grave el que el amo o alguno de sus hijos, aprovechando su posición, abusen de una criada. Cada sirviente ha de dormir en cama individual, con la debida separación de sexo. El señor no debe tolerar fácilmente amoríos entre sus sirvientes; y cuando no puede impedirlos de otro modo, ha de buscar colocación a una de las partes en otro lugar, o aun obligarla a cambiar de colocación.

5) Aun cuando hoy las mutuas de seguros se cuidan en el aspecto económico de los sirvientes enfermos, la familia del amo no debe, con todo, dejar de manifestarles su interés y sus cuidados.

6) *Las mutuas obligaciones de obreros y patronos en la economía moderna* vienen a ser las mismas que entre amos y sirvientes —al menos dentro de la heterogeneidad de sus relaciones—. Tales son: justicia conmutativa, justicia social, mutua benevolencia, condiciones de trabajo materialmente sanas y moralmente favorables.

VI. RELACIONES ENTRE MAESTROS Y ESCOLARES

Son los maestros y educadores, hasta cierto punto, los colaboradores o representantes de los padres de familia: por eso participan de su autoridad y responsabilidad.

El considerar a los maestros como simples «instructores», sin responsabilidad alguna en la formación moral del carácter y de la voluntad, obedece a desconocimiento del verdadero carácter del saber. Toda verdadera ciencia está, de alguna forma, relacionada con la ciencia de la salvación (fe y buenas costumbres). Todo conocimiento forma o deforma la personalidad. No negamos que en matemáticas y en ciencias naturales se pueda prescindir de las cosas de la religión. Pero es también innegable que incluyen un aspecto religioso. El maestro tiene que hacer ver en estas verdades un reflejo de la ciencia y del poder de Dios. Y en cuanto a las ciencias del espíritu (historia, arte, literatura y cultura general, psicología, sociología), es imposible pensarlas separadas de la religión y la moral; pues la presencia o ausencia de éstas afecta al núcleo mismo de aquellas ciencias Los maestros no pueden contentarse, pues, con impartir a sus alumnos algunos retazos de ciencia: tienen que procurar darles una visión completa de la ciencia, partiendo de la totalidad de la fe y del saber cristianos.

A la formación intelectual deben unir la formación del carácter, mediante una adecuada disciplina (severidad y bondad) y despertando el entusiasmo por la belleza, la verdad y el bien. Y acordándose del importante papel que desempeña el amor para acrecentar los conocimientos, harán uso muy parsimonioso de los castigos; y cuando tengan que imponerlos, procederán con la más estricta justicia. Faltaría lamentablemente el maestro que aplicara castigos a los alumnos menos dotados sólo por las deficiencias de su trabajo, pues todo castigo supone culpa.

También el maestro es acreedor de respeto, obediencia y amor. La mejor manera de agradecer los esfuerzos del maestro es la constante aplicación en la escuela, junto con la manera franca, cortés y delicada de acercarse a él dentro y fuera de la escuela. Y cuando el niño ya sea mayor, se acordará, agradecido, de su maestro, y no dejará de manifestarle su gratitud.

Capítulo segundo

EL ESTADO

I. ESENCIA Y LÍMITES DEL ESTADO

Tanto para la filosofía política griega como para la que imperó en Prusia desde HEGEL y TREITSCHKE, el Estado es el *fin* de la evolución humana. Este error, diametralmente opuesto a la idea que del hombre se forma el cristianismo, fue precisamente el que KARL MARX aplicó a su socialismo. Lo que es para Hegel el Estado prusiano, es para Lenin y Stalin el Estado comunista, aunque sólo como fase de transición hacia el fin último de la humanidad, o sea, la sociedad sin clases.

El cristianismo, en cambio, *no ve en el Estado el último fin del hombre, sino sólo un importante servidor (diákonos,* Rom 13, 4s), con cuyos servicios consigue el hombre su bienestar temporal, el cual, a su vez, no es sino un medio para alcanzar su último fin. El Estado no es un fin en sí mismo. En principio no existe el hombre para el Estado, sino el Estado para el hombre; en primer lugar, porque *el hombre tiene un destino personal y eterno,* que trasciende todo lo terreno, y por ende, su existencia dentro de la sociedad política; segundo, la *familia es «anterior al Estado»* [1]; tercero, el individuo y la familia tienen *derechos inalienables, que el Estado no puede usurpar,* «derechos fundamentales», que en la mayoría de los Estados modernos, lejos de haber sido abolidos por los derechos constitucionales, han quedado garantizados, aunque sólo sea en forma parcial y poco satisfactoria; cuarto, el hombre, esencialmente ordenado a la sociedad, tiene el derecho de agruparse en otras comunidades y sociedades preestatales que persigan fines religiosos, morales, culturales o económicos.

1. LEÓN XIII, enc. *Rerum novarum,* n.° 10; cf. CED, 357.

El Estado debe respetar y proteger en sus derechos y funciones no sólo la familia, que le es anterior, y las demás organizaciones sociales independientes, sino también las entidades o agrupaciones regionales que le están subordinadas.

Claro está que el Estado tiene una gran ventaja sobre las demás sociedades naturales, y es el ser soberano, o sea independiente de cualquier otro señor terreno, al paso que las demás sociedades naturales le están sometidas en una u otra forma. Y por eso precisamente el *Estado debe completar subisidiariamente las comunidades y sociedades que le están subordinadas;* tiene que velar por que no traspasen sus derechos ni falten a sus deberes; y esto debe realizarlo no como un tutor, sino como aliado, guardián y juez.

El Estado es una institución establecida por Dios al crear la naturaleza humana (cf. Rom 13, 1). No depende ni dependió nunca del capricho del hombre el organizarse o no en Estado o sociedad (contrariamente a la teoría del contrato social). *El Estado es una corporación orgánica y por naturaleza necesaria,* sin la cual los hombres no podrían vivir juntos en paz y en orden, con justicia y prosperidad, lo cual se aplica a todo el género humano, al menos después de la caída original.

Si la Iglesia se ve obligada a señalar que el Estado no es omnipotente, sino que su poder está limitado por los derechos divinos, naturales y sobrenaturales, y particularmente por los derechos fundamentales de la persona humana, del matrimonio, de la familia y de la Iglesia, y si recomienda una actitud vigilante frente a los Estados más o menos ateos, no pretende, con todo ello, provocar su debilidad o impotencia, lo que no conduciría finalmente sino al Estado totalitario. *El Estado tiene que ser necesariamente fuerte,* para poder impedir las injusticias y promover el bien [2].

LEÓN XIII, *Immortale Dei,* encíclica de 1-11-1885, C. E. D, 49ss.
P. TISCHLEDER, *Die Staatslehre Leos XIII,* M. Gladbach 1925.
O. SCHILLING, *Staats- und Soziallehre Leos XIII,* Colonia 1925.
L. LENTNER, *Der Christ und der Staat. Grundsätzliche Feststellungen in den Rundschreiben Leos XIII, und ihre Gültigkeit für die Gegenwart,* Viena 1952.
L. HICK, *Die Stattsgewalt im Lichte des Neuen Testamentes,* Aquisgrán 1948.
L. GAUGUSCH, *Die Staatslehre des Apostels Paulus nach Röm 13,* «Theol. und Glaube», 23 (1934) 529-550.
O. KUSS, *Paulus über die staatliche Gewalt,* «Theol. u. Gl.», 45 (1955) 321-334.
O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament,* Tubinga ²1961.

2. Cf. Dz 2208

O. MICHEL, *Das Problem des Staates in neutestamentlicher Sicht* (sobre el libro de O. CULLMANN, *Der Staat im Neuen Testament)*, «Theol. Literaturzeitung» 83 (1958) 161-166.
H. SCHLIER, *Der Staat im Neuen Testament*, «Catholica» 13 (1959) 241-259.
G. KITTEL, *Christus Imperator. Das Urteil der ersten Christenheit über den Staat*, Stuttgart 1939.
K. PIEPER, *Urkirche und Staat*, Paderborn 1935.
F. STRATMANN, *Die Heiligen und der Staat*, Francfort del Main 1949-1952.
F. G. VON WALDBURG, S. I., *Politik und Bergpredigt*, «Neues Abendland», 9 (1954) 653-660.
W. STÄHLIN, *Die politische Bedeutung der Seligpreisungen*, «Neues Abendland», 9 (1954) 579-586.
F. FALLER, *Die rechtsphilophische Begründung der gesellschaftlichen und staatlichen Autorität bei Thomas von Aquin*, Heidelberg 1954.
O. SCHILLING, *Naturrecht und Staat nach der Lehre der alten Kirche*, 1914.
J. L. LAGOR, *La philosophie politique de saint Thomas*, París 1949.
O. SCHILLING, *Staats- und Soziallehre des hl. Thomas*, 1923.
E. NASZALYS, *El estado según Francisco de Vitoria*, Madrid 1948.
M. LANSEROS, *La autoridad civil en Francisco Suárez*, Madrid 1949.
H. ROMMEN, *Die Staatslehre des Franz von Suárez*, M.-Gladbach 1927.
T. KENNY, *The Political Thought of John Henry Newman*, Londres 1957.
C. H. SCHIEL, *Die Staats- und Rechtsphilosophie des Wladimir Sergejewitsch Solowjew* (Schriften, Rechtslehre un Politik, XI), Bonn 1958.
E. WELTY, *Catecismo social*, t. II: *Ordenación social*, Barcelona 1963.
L. ZIEGLER, *Von Platons Staatheit zum christlichen Staat*, Olten 1948.
CH. DAWSON, *Religion and the Modern State*, Londres 1945.
R. HAUSER, *Staat und Macht. Die staatliche Autorität in der neueren protestantischen Ethik und in der katholischen Gesellschaftslehre*, Heidelberg 1949.
H. ROMMEN, *Der Staat in der katholischen Gedankenwelt*, Paderborn 1935.
G. KROLL, *Was ist der Staat?*, Munich 1956.
W. SCHÖLLGEN, *Recht und Bedeutung des Staates im Lichte der katholischen Moraltheologie*, Bonn 1954.
E. BORGGRAV, *Der Staat und der Mensch*, Hamburgo 1950.
H. NAWIASKY, *Allgemeine Staatslehre*, Einsiedeln-Colonia 1956.
J. SENN, *Die staatliche Gemeinschaft*, Lucerna 1946.
H. KIPP, *Staatslehre - Mensch, Recht, Staat*, Colonia [2]1949.
J. MARITAIN, *L'homme et l'État*, París 1953.
J. MESSNER, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik*, Viena [2]1950.
—, *Sociología moderna y derecho natural*, Herder, Barcelona 1964.
A. VON DER HEYDTE, *Die Geburtsurkunde des modernen Staates. Ein Beitrag zur Geschichte des Völkerrechts, der allgemeinen Staatslehre und des politischen Denkens*, Ratisbona 1952.
—, *Deutsche Staatslehre heute*, «Stimmen der Zeit», 146 (1950) 221-226.
W. SCHÄTZEL, *Der Staat. Was Staatsmänner, Politiker und Philosophen über den Staat und seine Probleme gesagt haben*, Wiesbaden, s. a.
A. P. VERPAALEN, *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus*, Heidelberg 1954.

O. VON NELL-BREUNING, S. I., *Einzelmensch und Gesellaschaft*, Heidelberg 1950.
W. SCHWER, *Katholische Gesellschafstslehre*, Paderborn 1928.
O. SCHILLING, *Christliche Gesellschaftslehre*, Munich 1949.
—, *Die Gesellschaftslehre Leos XIII. und seiner Nachfolger*, Munich 1951.
O. VON NELL-BREUNING y H. SACHER, *Beitrage zu einem Wörterbuch der Politik*, Herder, Friburgo de Brisgovia 1948.
D. VON HILDEBRAND, *Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Augsburgo 1930.
A. F. UTZ, *Formen und Grenzen des Subsidiaritätsprinzips*, Heidelberg 1956.
O. v. NELL-BREUNING, *Erwägungen zum Subsidiaritätsprinzip*, «Wirtschaft und Gesellschaft», Friburgo de Brisgovia 1956, I, 67-88.
E. VON HIPPEL, *Die Krise des Staatsgedankens und die Grenzen der Staatsgewalt*, Stuttgart 1950.
O. DIBELIUS, *Grenzen des Staates*, Tubinga 1949.
A. BRUNNER, *Rechtsstaat gegen Totalstaat*, Zurich 1950.
R. BARZEL, *Souveränität und Freiheit*, Colonia 1950.
Aufgaben und Grenzen der Staatsgewalt. Opinión de los obispos alemanes reunidos en Fulda, «Herderkorr.», 8 (1953-54) 176-181.
H. THIELICKE, *Ethik des Politischen* (II/2 de «Theologische Ethik»), Tubinga 1958.
J. SCHASCHING, *Seelsorge, Volk und Staat*, Innsbruck-Munich 1958.
W. SCHMAUCH y E. WOLF, *Königsherrschaft Christi. Der Christ im Staat*, Munich 1958.
A. RAUSCHER, *Subsidiaritätsprinzip und berufständische Ordnung in «Quadragesimo Anno». Eine Untersuchung zur Problematik ihres gegenseitigen Verhältnisses*, Munster 1958.
G. LUCINI, *Il fine dello Stato e la sua funzione sussidiaria secondo la dottrina sociale pontificia*, Pavía 1958.
A. KAUFMANN, *Recht als Mass der Macht*, «St. d. Zeit» 163 (1958-59) 22-37.
N. MONZEL, *Der Kompromiss im demokratischen Staat. Ein Beitrag zur politischen Ethik*, «Hochland» 51 (1959) 237-247.
W. EULER, *Das Völkerrecht oder Grunsätze des Naturrechts angewandt auf das Verhältnis und die Angelegenheiten der Staaten und der Staatsoberhäupter*, Tubinga 1959.
E. VON HIPPEL, *Von Staat, Gewalt, Recht und Politik*, «Stimmen der Zeit» 164 (1959-60) 334-342.
C. LANGLADE-DEMOYEN, *L'objection de conscience dans les idées et les institutions*, París 1958.
Pensée chrétienne et communauté mondiale, «Recherches et Débats» 23 (1958).
G. LA PIRA, *Esquises pour une politique chrétienne*, París 1958.
MNSR. GUERRY, *L'Église et la communauté des peuples*, París 1958.
F. GUERRERO, *El estado laico como ideal del régimen político cristiano*, «RazFe» 142 (1950) 341-254.
F. GONZÁLEZ CORDERO, *Estado católico*, «Il Clero» 44 (1951) 154-161.
V. GALATI, *La democrazia cristiana*, Nuova Academia, Milán 1961.
JOSÉ M. SETIÉN, *La Iglesia y lo social. Intromisión o mandato?*, Ed. Guadarrama, Madrid 1963.
Quincuagésima semana social francesa en Caen (9-14 julio 1963): Conclusiones: «RevJav» 303 (1964) 271-278.

A. F. UTZ, *Ética social* I: *Principios de la doctrina social*, II: *Filosofía del derecho*, Herder Barcelona [2]1964,-1965.
G. CATLIN, *La teoría de la política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1961.
G. ELORRIAGA, *La vocación política*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962.
L. SÁNCHEZ AGESTA, *Los principios cristianos del orden político*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962.
M. J. GERLAUD, *Personnes et politique*, Ed. Ouvrières, París 1961.
«Razón y Fe», *Política*, Guión 785 (1963) 561-564.
F. LÓPEZ SÁNCHEZ, *La estructura social*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1962.
Démocratie aujourd'hui. Action populaire, Spes, París 1963.
La démocratie à refaire, Colloque France-Forum de St-Germain-en-Laye, Éd. Ouvrières, París 1963.
M. BRUGAROLA S.I., *La democracia orgánica*, Centro de Estudios Sindicales, Madrid 1963.
J. L. ARANGUREN, *Ética y política*, Guadarrama, Madrid 1963.
R. CALVO SERER, *Las nuevas democracias*, Rialp, Madrid 1964.
L. PEREÑA, *Criteriología democrática*, Euramérica, Madrid.
H.D. WENDLAND, *Person und Gesellschaft in evangelischer Sicht*, Hannover 1964.
W. SCHÖLLGEN, *Römer 13, 1-7 in der Sicht der katholischen Moraltheologie*, en «Politische Studien Heft» 154 (1964), 144-155.
B. SUTOR, *Kirche und Demokratie*, en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 47-55.
—, *Katholisches Staatsdenken und demokratisch-pluralistische Gesellschaft*, en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 440-448.
A.-F. UTZ, *Der politische Realismus Johannes' XXIII. in der Enzyklika Pacem in terris*, en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 142-249.
G. E. KAFKA, *Politik und Verwaltung in der Demokratie*, en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 415-431.
F. J. SCHEIDT, *Die Entfremdung von Philosophie und Politk. Politische Theorien des 19. Jahrhunderts*, en «Hochland» 57 (1965) 276-283.
J. LECLERCQ, *El derecho y la sociedad*, Herder, Barcelona 1965.
A. PAPSTHART, *Rechtssprechung und Weltanschauung*, en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 198-207.
K. OBERMAYER, *Krise und Bewährung des Föderalismus*, en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 20-32.
G. W. HEINEMANN, *Der Rechtsstaat als theologisches Problem*, en «Frankfurter Hefte» 20 (1965) 475-482.
J. F. SHEED, *Sociedad y sensatez*, Herder, Barcelona 1963.

II. ORIGEN Y SUJETO DEL PODER DEL ESTADO

La autoridad política, lo mismo que el propio Estado, es una necesidad natural, no invento del capricho humano; de ahí que deba decirse que el poder viene de Dios. Así Cristo dijo a Pilatos: «No tendrías poder sobre mí si no te hubiese sido concedido de lo alto» (Ioh 19, 11); y san Pablo enseña: «No hay autoridad que no venga de Dios; las que existen, por Dios han sido ordenadas» (Rom 13, 1).

Si la tesis «todo poder viene del pueblo» pretendiese contradecir a las palabras de san Pablo, sería sencillamente una herejía. Pero dicha frase no significa necesariamente eso, ni es tampoco ése el significado que ordinariamente se le da. Ante todo, debe precisarse que no ha de tomarse como respuesta a esta pregunta: «¿De dónde procede la autoridad del Estado como tal?», sino a esta otra: «¿De dónde proviene la autoridad que *tal o cual persona* ejerce dentro del Estado?» Como respuesta a esta interrogación, significa: «*Su* poder para gobernar viene de la voluntad expresa, o por lo menos del consentimiento voluntario *de los ciudadanos*».

Pensar que Dios coloca directamente a determinadas personas al frente del Estado sería ir contra la experiencia y contra la manera general con que Dios obra en el mundo, que es a través de las causas segundas.

Ahora bien, *¿cuáles son las causas segundas competentes* para determinar la persona a quien ha de corresponder el mando? ¿Será una revelación de Dios, o un inadmisible *derecho hereditario* fundado en la naturaleza, o una predestinación manifestada por el nacimiento?

No es arriesgado sostener que el factor decisivo es *el pueblo*, por el hecho mismo de aceptar un determinado derecho hereditario, conformándose con los usos y tradiciones, o por el hecho de que coopere de una u otra forma en el nombramiento de la persona que ha de llevar la investidura del poder. Desde el momento que el Estado rebasó la forma patriarcal de la familia o clan —y de hecho así principió el Estado—, se dejó sentir la necesidad de establecer la forma en que se determinaría el sujeto de la autoridad.

Iría demasiado lejos quien afirmara como verdad revelada que el pueblo es, por naturaleza, una masa pasiva, que no tiene más que aceptar al titular del poder estatal. En modo alguno se niega la suprema soberanía de Dios al atribuir a todos los ciudadanos un cargo activo, y aun propiamente decisivo en la designación del jefe del Estado; aunque no puede apelarse al derecho natural para exigir que cada individuo ejerza a toda costa dicha fun-

ción mediante elecciones democráticas, generales e igualitarias[3]. De hecho, sólo pueden ejercer ese derecho los ciudadanos responsables.

La Iglesia ha sostenido siempre que, de suyo y conforme a la ley divina, todas las formas tradicionales de gobierno son posibles: monarquía, aristocracia, democracia. «Con tal que se respete la justicia, los pueblos pueden adoptar aquellas formas de gobierno que más se adapten a su idiosincrasia, a sus tradiciones y costumbres»[4].

La tiranía absoluta (en su acepción clásica) es evidentemente inaceptable. Hoy se designa con otro mote: *Estado totalitario*, el cual traspasa arbitrariamente todos sus límites. Cuestión distinta es si puede ser calificado con justicia de Estado totalitario el que priva temporalmente al pueblo del derecho de gobernarse democráticamente, escogiendo a sus mandatarios, cuando sólo se propone evitar que el mismo pueblo, conducido por demagogos, labre su propia ruina. Lo que importa en cualquier forma de gobierno es que la autoridad respete la ley y las obligaciones puestas por Dios y cumpla sus deberes con toda diligencia.

Los estadistas y gobernantes íntegros no vacilan en dejar el puesto a otro, o en cambiar de régimen cuando el pueblo lo exige legítimamente.

Cuanto más se desarrolla en un pueblo el espíritu público, mejor puede ejercer sus derechos en la designación del mandatario y en la vigilancia de su actividad. Prácticamente, el derecho de los individuos y de las corporaciones no se extiende más allá de su capacidad para asumir responsabilidades. El cambio de la constitución del Estado y con ella el de la forma de elegir al mandatario, sólo puede llevarse a cabo teniendo ante los ojos el bien común. Sólo a los pueblos realmente maduros y responsables les aprovecha plenamente la forma de gobierno estrictamente democrática.

P. Tischleder, *Ursprung und Träger der Staatsgewalt nach der Lehre des hl. Thomas und seiner Schule,* München-Gladbach 1923.
E. Guerrero, *Precisiones del pensamiento de Suárez sobre el primer sujeto del poder,* «Razón y Fe», 38 (1948) 443-479.
I. Gómez Robredo, *El origen del poder político según Francisco Suárez,* México 1948.
S. Álvarez Gendín, *Doctrina política del Padre Suárez,* «Revista de la Universidad de Oviedo», 61-62 (1950) 5-29.

3. Cf León xiii, enc. *Diuturnum illud,* Dz 1855.
4 L. c.

S. Ramírez, O. P., *Doctrina política de Santo Tomás,* Friburgo de Suiza 1953.
J. Maritain, *Scholasticism and Politics,* Nueva York [2]1952.
—, *Christianisme et démocratie,* París 1945.
O. Barberino, *Staatsform und politische Willensbildung,* Munich 1949.
F. zu Löwenstein, *Demokratie als Aufgabe,* «St. der Zeit», 148 (1951) 12-23.
J. B. Lotz, S. I., *Die moderne Diktatur,* «Stimmen der Zeit», 152 (1952-53) 81-96.
E. Welty *(Catecismo social,* I: *Cuestiones y elementos fundamentales de la vida social,* Herder, Barcelona [2]1962.
J. Leclercq, *Derechos y deberes del hombre,* Herder, Barcelona 1965.

III. DEBERES DEL ESTADO

El Estado no es una simple organización de policía ordenada a velar por los individuos independientes, como quería el liberalismo extremo. Es una organización para *procurar el bien común,* velando por los derechos de todos y promoviendo el bienestar y la cultura.

1. *El Estado, defensor del derecho*

El Estado tiene la misión de proteger los derechos de todos y de cada uno, *dictando leyes justas* y empleando la fuerza para obligar a observarlas; también debe conservar o restablecer el orden y la paz en la nación. Pero, aunque el Estado posea el poder legislativo, no quiere esto decir que él sea la fuente del derecho. Él no hace más que precisar con leyes los derechos que en sus últimos rasgos esenciales están ya determinados por el derecho natural, que es el que da obligatoriedad a las leyes positivas. *Y nada de cuanto se oponga al derecho natural o a la divina revelación, aunque fuera establecido por las leyes del Estado, podría tener fuerza de ley* en el verdadero sentido de la palabra (contra el positivismo del derecho).

El Estado está obligado de suyo a adoptar sin reservas los principios de la revelación natural y sobrenatural. Los papas han tenido que oponerse repetidas veces al principio del Estado «liberal», que preconiza que el Estado tiene que conceder iguales derechos públicos a todas las opiniones y doctrinas, sean verdaderas, sean falsas, sean buenas, sean malas[5]. Como subraya el con-

5 Cf. Constit. de León xiii, *Libertas,* del 20-6-1888; la de Pío ix, *Quanta cura,* del 8-12-1864 con las prop. 48 y 79 del *Syllabus,* Dz 1748 y 1779.

cilio Vaticano II en la *Declaración sobre la libertad religiosa*, el Estado tiene, con todo, que admitir su incompetencia en cuestiones religiosas y, en aras del bien común, conceder libertad a todas las religiones, no como expresión de indiferencia frente a la verdad, sino por respeto a la conciencia de los súbditos. El Estado, para poder subsistir, necesita, por lo menos, de algunos postulados inconcusos acerca de lo bueno y lo malo. De lo contrario, deberá, o permitirlo todo, o marcar su legislación con el sello de la más extrema arbitrariedad (puro positivismo jurídico).

Puede tolerarse, sin embargo, que, con el fin de no esclavizar las conciencias, el Estado, limitándose a proteger solamente aquellas verdades generalmente aceptadas por los principales grupos ideológicos de la nación, reconozca además, *en la práctica*, iguales derechos a las otras doctrinas.

Tampoco debe ni puede el Estado obligar por la violencia y so pena de castigo a la perfección del bien; de lo contrario, se convertiría en un insoportable tutor de toda la existencia. Lo que sí puede en principio hacer es acoger en sus leyes y sancionar cuanto Dios ha ordenado; pero absteniéndose de llevar su vigilancia y su poder coercitivo más allá de lo que exige el bien común, el orden y la paz, y la necesaria defensa de los derechos fundamentales de la persona, la familia o la Iglesia.

Deber especial suyo es proteger a los humildes contra la arbitrariedad de los poderosos; en esa línea tiene hoy sobre todo el sagrado deber de defender a los más débiles, cuales son los no nacidos, contra los instintos sanguinarios de los más fuertes.

2. *El Estado, promotor del bienestar*

El Estado debe promover el bien general, y por él, y subordinado a él, también el bien particular de los individuos. Para ello dictará una legislación que proteja eficazmente los derechos de todos. Le incumbe especialmente *la función social de vigilar la propiedad*. Así, cuando el bien común lo exige, puede intervenir para modificar la proporción de la propiedad privada de los ciudadanos, en defensa de los que sucumben a los golpes de la existencia[6]. El Estado tiene que distribuir equitativamente las cargas, obligaciones y ventajas, teniendo en cuenta, en lo posible, a los menos favorecidos social y económicamente. Faltaría gravemen-

6 *Quadragesimo anno*, Dz 2256, cf CED, 389ss; *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 71

te a su deber si, en la pugna por los intereses, se pusiera de parte de los fuertes[7]. Uno de los campos más importantes a que ha de llevar su atención, es la salubridad pública. Grandes son los resultados obtenidos por los Estados modernos en la lucha contra las enfermedades contagiosas.

3. *El Estado, promotor de la cultura*

> No sólo de pan vive el hombre, ni siquiera en el orden natural. El bien común no consiste únicamente en producir la mayor cantidad posible de bienes materiales, sino más bien en que los bienes y valores todos se desarrollen conforme a la jerarquía querida por Dios.

Relativamente al bien común, por encima de los bienes simplemente materiales, están los bienes espirituales de la cultura: ante todo, esmerada educación popular, cultivo de las ciencias y las artes, fomento de las buenas costumbres. Es evidente que los valores morales y religiosos superan a todos los demás. Si el Estado no atendiera a estos valores supremos, cumpliría pésimamente sus deberes culturales.

No debemos negar que la misión propia del Estado es la consecución del bien común temporal; pero *es también innegable que este bien temporal tiene una relación intrínseca y esencial con la salvación eterna*. Por lo mismo, el Estado no ha de promover el bien común y la cultura de manera que estorben la salvación, sino que, por el contrario, la faciliten. El bienestar y la cultura se falsifican y bastardean cuando el hombre deja de mirar a su fin último y sobrenatural. Es sin duda a la Iglesia a quien principalmente corresponde conducirlo hasta su último fin, pero también el Estado debe tenerlo en cuenta en todo momento por propio interés, y, sobre todo, por obedecer al común autor y señor de la Iglesia y del Estado.

Pero *no es el Estado el único promotor de la cultura*. Por tanto, no puede restringir indebidamente las iniciativas que, en ese campo, quieran desarrollar los particulares, las familias o las corporaciones y, sobre todo, la Iglesia. En este terreno de la educación es donde más a menudo coinciden las obligaciones de la Iglesia y del Estado.

7. Cf *Rerum novarum*, 52; *Quadragesimo anno*, 21. *Mater et magistra*, 3.ª parte.

Es, pues, deseable y hasta querido por Dios que procedan de acuerdo en su trabajo común. Al menos conviene que se delimiten amistosamente los respectivos cometidos y esferas de acción.

IV PODERES DEL ESTADO

Desde Montesquieu se ha impuesto la división tripartita del poder en *legislativo, ejecutivo y judicial*. De hecho, la división del poder es posible, y hasta cierto punto deseable. En los regímenes democráticos, se reserva al parlamento el poder legislativo, al gobierno el ejecutivo (junto con el derecho de presentar los proyectos de ley, al menos cuando no son gobiernos puramente decorativos). El poder judicial administra la justicia independientemente del parlamento y del gobierno, pero conforme a las leyes dictadas por éstos. En el poder *judicial* se incluye necesariamente el poder *coercitivo* (cf. Rom 13, 3ss), el cual requiere, para ser eficaz, el poder *policíaco*, que está, sin embargo, bajo las órdenes del ejecutivo. El poder policíaco vela por la paz interna y obra contra los enemigos internos del orden; el poder militar está encargado principalmente de la defensa de los derechos soberanos de la nación frente a los demás Estados y de mantener con ellos la paz.

El poder coercitivo, junto con el de declarar la guerra, afecta profundamente los derechos de los ciudadanos, y aun su existencia física y corporal; por eso a menudo se ha negado al Estado, si no el derecho coercitivo en general, sí el de la pena de muerte y el de guerra. Trataremos de ello más circunstanciadamente.

1. *Derecho del Estado a infligir pena de muerte*

Buen número de Estados han suprimido la pena de muerte por consideraciones de principio. Generalmente se alega que es inhumana, o que el Estado no tiene el derecho de vida y muerte.

Pero, si es verdad que no puede disponer arbitrariamente de la vida de sus subordinados, también es necesario que el Estado tenga derecho coercitivo eficaz para proteger los derechos, la libertad y *la vida* de los ciudadanos contra atentados criminales. Por eso, *en principio,* no se le puede negar el derecho de infligir la pena de muerte a los grandes criminales, *cuando ello aparece necesario para salvaguardar los intereses de la comunidad.* Tal derecho es expresamente reconocido por la Sagrada Escritura: «El

que derramare la sangre humana, por mano de hombre será derramada la suya; porque el hombre ha sido hecho a imagen de Dios» (Gen 9, 6). La excelsa dignidad del hombre es la que justifica abiertamente, en expresión de la Escritura, la pena de muerte contra el asesino. La pena de muerte protege el respeto a la vida humana. «El homicida será castigado con la muerte» (Num 35, 16ss). «El vengador de la sangre matará por sí mismo al homicida» (Num 35, 19). «No aceptaréis rescate por la vida del homicida que deba ser condenado a muerte... la sangre contamina la tierra y no puede la tierra purificarse de la sangre en ella vertida, sino con la sangre de quien la derramó.»

Pero conviene observar que este pasaje veterotestamentario, *por sí solo,* prueba, a lo sumo, que la pena de muerte puede ser justa y aun necesaria para una humanidad que no ha recibido aún las riquezas de la redención. El pretender que esa severa determinación obliga aun ahora en el tiempo de la gracia neotestamentaria sería violentar el carácter de mansedumbre que la distingue.

No encontramos en el Nuevo Testamento pasaje alguno en que se imponga el precepto de aplicar la pena de muerte; pero sí hay uno que establece la legitimidad con que la autoridad puede a veces imponerla en caso necesario: «No en vano lleva la espada. Es ministro de Dios — diácono de Dios —; vengador para castigo del que obra mal» (Rom 13, 4).

Todos estos textos de la Sagrada Escritura, junto con la tradición unánime del cristianismo, muestran que no es justo negar, en principio, al Estado el derecho de imponer la pena de muerte.

El Estado, empero, no debe usar este derecho sino amoldándose a la más estricta justicia y con la mayor clemencia posible. Ante todo ha de atender a no condenar a muerte sino cuando tenga absoluta seguridad de que el acusado cometió el crimen digno de muerte.

Ya en el capítulo 35 de Números, que es el que proporciona los más fuertes argumentos en pro de la pena de muerte, se dice que sólo puede imponerse «a deposición de testigos»; y que «un testigo solo no basta para deponer contra uno y condenarle a muerte» (ibid. 35, 30)

Nótese también que la tradición cristiana no ha negado nunca el poder que tiene el Estado para *hacer gracia* a algún criminal, cuando hay motivos razonables. De lo que se desprende claramente que el Estado no tiene la obligación de castigar siempre con la

pena de muerte a todos los grandes malhechores. Tampoco creo que se pueda probar por argumentos sacados de la Sagrada Escritura, de la tradición o de la razón que el Estado debe aplicar indistintamente y en todas las épocas el derecho que tiene de aplicar la pena de muerte. El Estado cristiano se ha atribuido siempre el derecho de gracia. ¿Por qué razón no podría, en ciertas circunstancias y durante largo tiempo, adoptar como norma general el empleo de ese derecho, cuando hay motivos serios para ello?

Desaparece uno de los motivos principales para aplicar la pena de muerte cuando se puede comprobar que su abolición no debilita en el pueblo el sentido de la justicia y no se multiplican los crímenes. Pues, en definitiva, lo que justifica la pena de muerte es la recta apreciación del bien común y el robustecimiento del sentido de la justicia. En cuanto al argumento sacado de la necesidad de imponer una justa expiación, diremos que no prueba necesariamente, pues la debida reparación queda reservada al juicio de Dios, y cualquier otro castigo es también expiatorio.

No debe uno poner el grito en el cielo y apelar a la Sagrada Escritura, porque un Estado renuncia, al menos temporalmente, a la aplicación de la pena de muerte, sobre todo en estos tiempos en que hemos visto Estados practicar el asesinato en masa o jugar a su capricho con las vidas humanas.

Pero, por lo general, siempre se puede afirmar lo siguiente: *la excesiva benignidad con los criminales es una verdadera crueldad con los inocentes*, quienes se ven privados de toda protección eficaz.

Es inadmisible que el Estado lleve sus contemplaciones hasta la completa impunidad, por ejemplo, de los que practican el infanticidio a sangre fría, o asesinan sin compasión inocentes criaturas en el seno de sus madres.

Pío XII, alocución de 3-10-1953, AAS 45 (1953) 730-744.
—, *La culpa y la pena,* AAS 47 (1955) 60-85.
S. Greinwald, *Die Todesstrafe,* Westreim 1949.
Platen-Hallermund, *Die Tötung Geisteskranker in Deutschland,* Francfort del Main 1949.
H. Dombois, *Der Tod im Recht,* «Hochland», 48 (1956) 247-257.
N. Seelhammer, *Menschliches und göttliches Recht über das Leben,* «Trierer Theol. Zeitschr.», 59 (1950) 273-284.
M. Pribilla, S. I., *Über die Todesstrafe,* «Stimmen der Zeit», 146 (1950) 335-346; cf. 149 (1951-52) 379s.
X. Basler, *Thomas von Aquin und die Begründung der Todesstrafe,* «Divus Thomas», Friburgo de Brisgovia 1931, 60-90; 173-202.
O. Schilling, *Die Abschaffung der Todesstrafe,* «Theol. Quart.», 130 (1950) 21-27.
F. Keller, *Die Todesstrafe und Gott,* Friburgo de Brisgovia 1931.

H. Kühle, *Staat und Todesstrafe,* Munster 1934.
M. Brugger, *Schuld und Strafe,* Paderborn 1933.
W. Rauch, *Lebensrecht und Recht auf Lebensvernichtung,* Staatslexikon», tomo III, Friburgo de Brisgovia ³1930, col 855-871.
J. Pinsk, *Vom Töten Gottes und von der Todesstrafe,* «Neues Abendland», 8 (1953) 65-75.
B. Schöpf, *Das Totungsrecht bei den fruhahristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins,* Ratisbona 1958.
B. Dusing, *Die Geschichte der Abschaffung der Todesstrafe,* Offenbach 1952.
H. van Henting, *Die Strafe,* II. *Moderne Erscheinungsformen,* Berlín-Gotinga-Heidelberg 1955.
H. Büchert, *Die Todesstrafe. Geschichtlich, religiös und rechtlich betrachtet,* Berlín-Neuwied-Darmstadt 1957.
H. P. Alt, *Das Problem der Todesstrafe,* Munich 1959.
G. Ermecke, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe,* «Stimmen der Zeit», 165 (1959-1960) 287-297.
E. Dreher, *Für und wider Todesstrafe,* «Zeitschr. f. d. ges. Strafrechtswissenschaft», 70 (1959) 543-565.
W. Bertrams, *Zur ethischen Begründung der Todesstrafe,* «Stimmen der Zeit», 165 (1959/60) 287-297.
M. B. Crowe, *Theology and Capital Punishment,* en «Irish Theological Quarterly» 31 (1964) 24-61.99-131.
W. Forssmann, *Gedanken zur Todesstrafe,* en «Universitas» 20 (1965) 343-360.

2. *Deber de paz y derecho de guerra*

El horror de la última guerra ha suscitado con una agudeza hasta ahora desconocida la cuestión de principio, a saber, si el Estado tiene derecho a hacer la guerra; y si la respuesta fuera afirmativa, se pregunta aún si, dadas las espantosas consecuencias de la guerra moderna, podría haber razón que, hoy día, pudiera justificarla.

1) *La guerra ha de ser el último y supremo recurso que ha de emplear el gobierno (ultima ratio regis)* en la solución de las diferencias, y después de haber agotado todos los medios humanamente aceptables.

Los Estados no han de olvidar que en sus mutuas relaciones deben tener en cuenta no sólo los deberes que impone la ley natural y la simple justicia, sino también las *exigencias de la caridad cristiana y del perdón.*

2) *«Mientras falte una autoridad internacional competente y provista de medios eficaces»* [7a], *el Estado tiene, en principio, el dere-*

7a. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 79.

cho a la guerra, pero sólo en cuanto es necesaria para la legítima defensa de su simple existencia o de cuanto requiere para llevar una vida humanamente digna, frente a un injusto agresor.

Pero ni siquiera la *guerra defensiva,* sobre todo dada la crueldad de los métodos modernos, puede justificarse moralmente si de antemano se puede prever que los males que causará al pueblo serán mayores que los que sufriría cayendo en manos del enemigo.

«No basta, por tanto, tener que defenderse contra cualquier injusticia para utilizar el método violento de la guerra. Cuando los daños que ésta entraña no son comparables a los de la "injusticia tolerada", se puede tener la obligación de "padecer la injusticia"» [8].

Tampoco se justifica la guerra defensiva cuando el agresor, con la amenaza o el ataque, reclama algún derecho realmente existente, aun en el supuesto de que no fuera la guerra el medio justo de reclamarlo.

El pacifismo absoluto, el no ofrecer al enemigo resistencia alguna, sólo serviría para dar más alas a la osadía de un mal vecino [9].

«Si al derecho se le priva final e incondicionalmente del recurso a la fuerza, no se consigue sino que la fuerza oprima impunemente al derecho; y con ello no se conseguirá sino que la humanidad caiga en el desorden más espantoso de la opresión moral» [10].

3) *No se puede afirmar que,* en principio y de antemano, *toda guerra ofensiva sea siempre moralmente ilícita.*

El mero hecho extremo de anticiparse a un ataque ya decidido y preparado por un enemigo injusto no entra en el concepto de guerra de agresión. En tiempos pasados acaso pudo tenerse por lícita la guerra ofensiva como medio extremo para obtener importantes derechos. Esto es hoy imposible dados los horrores de la guerra moderna. Distinto es el caso de una acción policial de una autoridad supranacional (Las Naciones Unidas) contra una potencia que abusara de su poderío y conculcara brutalmente los derechos fundamentales de los súbditos y pretendiera imponer ese régimen de violencia a otros pueblos. Aquí puede decirse que incluso la muerte de muchos es un mal menor comparado con la esclavitud y la corrupción de pueblos enteros. Pero condición necesaria para ello será que se trate tan sólo del derecho y de la libertad, y no de otra forma de servidumbre. Además deberá existir la fundada esperanza de que semejante acción no agravaría el mal.

8. Pío XII, Disc. a la XVI sesión de la Oficina internacional de documentación de medicina militar. AAS 45 (1953), pág. 747. Trad. «Anuario Petrus», 1953, pág. 169.
9. Cf. Pío XII, Radiomensaje de navidad, 1948, AAS 41 (1949), 12ss. Cf. CED, 265ss.
10. De la relación del «Congreso internacional de estudios sociales» de Malinas, en 1948.

Hoy día no se puede sostener que sea moralmente lícita una guerra ofensiva para reparar el honor mancillado, pues la nación puede defender o reparar su honor por otros medios distintos que derramando sangre. Así como no es lícito a dos personas batirse en duelo para lavar el honor, tampoco es lícito el duelo mucho más sangriento entre dos pueblos.

Ni por simples ventajas materiales, o por cuestiones territoriales, ni siquiera por derechos de soberanía puede un pueblo empeñarse tan a fondo en una guerra, como si se tratase de su supervivencia. Una guerra defensiva sólo se justifica por perjuicios que perturben más profundamente el bien común que las malas consecuencias que pueden preverse o temerse de la contienda armada, suponiendo, además, que la causa sea justa en sí misma.

4) La autoridad y todos los miembros de la sociedad han de velar por que los militares o personas sin competencia comiencen una guerra por propia iniciativa o inciten a ella. Esto sea dicho especialmente contra ciertas maniobras de la industria de armamentos.

5) *El derecho a la guerra es el derecho a la legítima defensa.* La guerra no puede tener como finalidad el quebrantar, ni menos aniquilar a un adversario, ni vengarse de él. Hacer la guerra por venganza es esencialmente inmoral y contrario a la ley de Cristo.

Los jefes han de estar siempre dispuestos a un arreglo justo y pacífico. Quien exige la *rendición incondicional* al enemigo que pide negociaciones, perpetra un enorme crimen contra sus propios soldados, al imponerles inútilmente un mayor número de víctimas; y además comete una grave injusticia contra la nación enemiga, a la que pretende arrebatar todo derecho. La aniquilación de un pueblo o de una minoría nacional es un crimen horrendo [10a]. Cuestión distinta es el saber si un pueblo o una sociedad de naciones tiene o no el derecho de imponer sanciones por motivos graves, si bien nunca por medio de una guerra o continuando un conflicto bélico.

6) *La guerra tiene que ser justa no sólo en los motivos sino también en la manera de realizarla.*

Cualesquiera actos de violencia (arrestos y matanzas, devastaciones) que no parezcan necesarios para conseguir la finalidad de la guerra justa, son malos, y no pueden, por lo mismo, ni mandarlos los jefes ni ejecutarlos los subordinados [11].

En caso de duda pueden obedecer los subordinados, porque la presunción está en favor de sus jefes y de su propio pueblo.

10a. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 79.
11. L. c.

No pueden emplearse *medios moralmente ilícitos,* aunque fueran los únicos capaces de conducir a la victoria.

Las estratagemas para engañar al enemigo son generalmente lícitas, pues no son mentiras en sentido propio.

El destruir los recursos del pueblo enemigo sólo es lícito en la medida en que ello contribuye *inmediatamente* a la consecución de la victoria justa.

El bombardear ciudades abiertas, sobre todo barrios residenciales e iglesias, es un atentado de lesa humanidad[11a]. Y pretextar que con ello se quiere provocar el levantamiento del pueblo enemigo contra su gobierno, es una razón demasiado débil. El atizar por medio de matanzas la revolución contra el gobierno legítimo es un proceder condenable y abyecto. Y aunque el gobierno fuera ilegítimo, hacer una carnicería en la población civil indefensa e inocente es un método reprobable, que ningún fin bueno puede justificar.

La destrucción de fábricas e industrias que directa o indirectamente contribuyen al sostenimiento de la guerra es lícita, con tal que no cause la muerte de un número desproporcionado de inocentes que nada tienen que ver con la guerra.

El fusilamiento en masa de rehenes para castigar un movimiento de rebelión del país enemigo sojuzgado es una crueldad, propia sólo de bárbaros, y que no consigue más que enconar la saña del contrario. No tiene justificación alguna.

Los *prisioneros* que se entregan voluntariamente renuncian por el hecho mismo a continuar la lucha. Matarlos o dejarlos morir de hambre es acción infame. Pero, si después de haberse entregado, continúan contribuyendo a escondidas en la guerra, pueden ser castigados por ello. En cuanto a los intentos de fuga, el derecho internacional reconoce generalmente a los prisioneros esta facultad. Por tanto, no es razón para castigarlos si no ejecutan ninguna violencia. Pero es claro que se arriesgan a una vigilancia más estrecha.

Las *guerrillas* con las que se combate al enemigo en la región por él ocupada, desde el punto de vista del derecho natural, son lícitas si guerrean en guerra justa. Sin embargo, no suelen conseguir otra cosa que agravar la situación de la región ocupada y provocar mayor encarnizamiento en la lucha. Cuando los guerrilleros («patriotas», «francotiradores») no visten uniforme militar, será imposible distinguirlos de los simples civiles, y entonces la población civil caerá también bajo las sanciones bélicas. Por eso el derecho de gentes hasta hoy vigente prohíbe, con razón, toda acción guerrera a la persona que no pueda ser reconocida como soldado. Mientras se acepte universalmente tal derecho de gentes, es lícito sancionar a los civiles que participan en la lucha y trabajan en el sabotaje, y en casos graves, aun fusilarlos (presuponiendo, naturalmente, que quien lo hace está persuadido de que lucha por una causa justa). No puede considerarse como crimen de guerra el que el enemigo ejerza represalias sobre la propiedad o la libertad de la población civil, cuando ésta arma, abastece y oculta a los guerrilleros. Pero sí ha de

11a. L. c., art. 80 (condenación solemne de la «guerra total»).

considerarse como grave crimen de guerra la matanza sin discriminación de niños y mujeres, aun por la simple sospecha de que colaboran con los guerrilleros.

7) *Ningún gobierno puede emprender una guerra si abriga dudas sobre su justicia y necesidad.* Cuando son enormes los males que amenazan, no puede admitirse la menor duda sobre la licitud moral de este paso.

Pero el súbdito que dude acerca de la justicia que asista a su pueblo para la guerra, puede obedecer; pero no debe prestar servicio *voluntariamente*[11b].

Hay quien sienta como principio moral objetivo *que hay derecho para rechazar el servicio militar* cuando se ofrece la simple duda de si la propia nación está en lo justo, o aun estando persuadido de que sí lo está, por repudiarse la guerra en general[12]. *El Estado debe ciertamente tomar en consideración la conciencia de los que, obrando de buena fe, rehúsan su servicio* pero aceptan servir a la comunidad humana de otra forma[12a]. Pero cuando los súbditos están francamente persuadidos de la injusticia de la guerra, deben rehusar todo servicio bélico, o si ello les ocasiona graves perjuicios, deben abstenerse, por lo menos, de colaborar en la matanza de enemigos.

8) *El desencadenar una guerra con armas nucleares debe considerarse en cualquier circunstancia como un enorme crimen.*

El estado actual de las armas atómicas no sólo significa un aumento cuantitativo de potencia destructora respecto de las armas tradicionales, ya tan terribles, sino que establece una situación cualitativa totalmente diversa. «No habrá grito alguno de victoria, sino sólo el llanto inconsolable de la humanidad, que contemplará desoladamente la catástrofe debida a su propia locura»[13]. Todos los argumentos tradicionales de la teología moral sobre la «guerra justa» están en contra de que la devastación atómica pueda nunca considerarse como guerra justa.

Respecto de esta cuestión no tenemos aún ninguna declaración del magisterio infalible de la Iglesia, pero sí una declaración muy explícita del papa Pío XII. En su discurso del 30 de septiembre de 1954, en el cual, como en muchas otras ocasiones, conjura a los pueblos a hacer cuanto puedan para proscribir el uso de las armas ABC, mediante acuerdos internacionales, pronunció estas palabras

11b. SAN ALFONSO, *Theol. mor.* 1, III, n.º 408.
12. Así F. STRATMANN, O.P., *Krieg und Christentum heute,* Tréveris 1950; *Die Kriegsfrage vor dem christlichen Gewissen,* «Die Kirche in der Welt» 4 (1951), 107-118.
12a. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 79.
13. Pío XII, Radiomensaje de navidad de 1955, AAS (1956), pág. 38. «Anuario Petrus», 1956, pág. 15.

decisivas: «No se puede plantear la cuestión de la licitud de la guerra atómica, química y bacteriológica, sino en el caso en que se la juzgue indispensable para defenderse de las condiciones indicadas: injusticia evidente y sumamente grave, inevitable de otra manera. Y aun entonces es necesario por todos los medios evitarla mediante acuerdos internacionales o al menos fijar a su utilización límites suficientemente claros y estrechos para que sus efectos queden reducidos a las exigencias estrictas de la defensa. *Cuando la puesta en marcha de este medio entraña una extensión tal del mal que escapa seguramente al control del hombre, su utilización debe rechazarse como inmoral*»[14].

Dos principios se establecen claramente en esta declaración pontificia:

1) Es muy deseable que, aun para el caso de defensa, se excluya por acuerdos obligatorios internacionales el empleo de armas ABC. Según eso, tales acuerdos deberían incluir la obligación para todos los Estados de no echar mano de tan formidables armas ni aun en caso de legítima defensa.

2) Cuando, a juicio de los peritos, el desencadenar una guerra atómica produce un mal tan grande que los beligerantes no puedan circunscribirlo, el empleo de las armas atómicas, o, más precisamente, por lo menos el desatar la guerra atómica se debe calificar de inmoral, aun cuando no haya precedido compromiso alguno expreso de renunciar a semejante medio de defensa[15].

Pero, entre los científicos, parece que no queda ya duda atendible de que el desencadenar una guerra atómica causará un daño

14. AAS 46 (1954), pág. 589. «Anuario Petrus», 1954, pág. 110. (El subrayado es nuestro.)

15. Ésta es la interpretación que dan generalmente los moralistas a la declaración pontificia. Aunque GUNDLACH, uno de los más apreciados consejeros de Pío XII, se empeña en desvirtuarla. Pero creemos que su empeño está en contradicción con la gramática francesa. En efecto, el papa, que hablaba en francés, dice: «*Quand toutefois la mise en oeuvre de ce moyen entraîne une extension telle du mal qu'il échappe entièrement au contrôle de l'homme, son utilisation doit être rejetée comme immorale.*» Gundlach traduce al alemán: «Cuando, conforme a las palabras del papa, "la puesta en marcha de este medio entraña tal extensión del mal que el control del hombre queda suprimido..."» (*Die Lehre Pius' XII vom modernen Krieg,* en «Stimmen der Zeit» 164, 1958/59, página 4). En esta traducción se ha pasado por alto que «il» (masculino) no se refiere a «la mise en oeuvre» (femenino), sino a «du mal» (masculino), que precede inmediatamente. En cuanto he podido comprobarlo, mirando la bibliografía, Gundlach es el único que traduce así. Pero después de que haya comprobado la imposibilidad de entender el texto en esa forma, es segurísimo que el autor admitirá la ilicitud de la guerra atómica, puesto que sostiene firmemente que se trata de una doctrina de la Iglesia a la que no se puede contradecir a la ligera, por más que no sea una definición *ex cathedra.* Escribe, en efecto: «El papa ha hablado como jefe supremo de la Iglesia, como representante competente del magisterio. Nuestra responsabilidad de cristianos en esta hora está verdaderamente en que nos impongamos e impongamos al pueblo cristiano del contenido de la doctrina de la Iglesia y del papa, y por supuesto, con toda exactitud» (l. c., pág. 6).

que no puede imaginarse y que escapa absolutamente al control del hombre, y que podrá causar la destrucción total de los pueblos. Año tras año vemos cómo se queda atrás el cuadro conmovedor trazado por Pío XII: «En este caso no se trataría ya de "defensa" contra la injusticia y de "salvaguarda" necesaria de posesiones legítimas, sino de pura y simple aniquilación de toda la vida humana dentro de su radio de acción, y esto no está permitido por título alguno»[16].

Se objetará tal vez que, mediante el desarrollo técnico de las armas atómicas, podría llegarse a «dosificarlas» mejor, de manera que pudieran limitarse sus efectos a los fines militares inmediatos, en la misma forma de las armas tradicionales. Pero hemos de responder que quien comience empleando tales armas, aunque de alcance limitado, tarde o temprano se verá arrastrado necesariamente por la inevitable psicosis bélica al uso de las que poseen un poder destructivo ilimitado.

Cuanto venimos diciendo, en el fondo no es más que la simple aplicación a nuestra situación, muy cambiada, de los principios tradicionales sobre la guerra justa. Pues bien, ¿cuáles serán las consecuencias más importantes?

Se han de defender todos los grandes valores humanos, poniendo a contribución las fuerzas todas de la *caridad,* de la justicia social y de la abnegación en todas aquellas cosas que sea lícito sacrificar. El poco celo por defender la fe cristiana contra el comunismo mediante el testimonio del espíritu de una fe radiante y profunda, mediante la caridad, la solidaridad que todo lo abarca, la prontitud en ayudar, por ejemplo, a los pueblos subdesarrollados, mediante la superación del mezquino nacionalismo, reviste, en la hora que actualmente vive el mundo, un tremendo carácter de culpabilidad: si en esto faltáramos, los cristianos podrían llegar a pensar que la «civilización cristiana» no tiene otro medio de defenderse sino el de unas bombas atómicas que podrían aniquilar a centenares de millones de hombres inocentes y acaso a la humanidad entera.

16. Ib. Pío XII, en su mensaje de navidad de 1955, traza un cuadro aún más horroroso de la devastación que causaría una guerra atómica (AAS 48 [1956], pág. 38). Quien quiera conocer todo el pensamiento de Pío XII acerca de la licitud o ilicitud de una guerra atómica habrá de tener en cuenta sus declaraciones de años posteriores, cuando ya se tenía mejor conocimiento de la calidad de las bombas atómicas. Juan XXIII tiene análogas declaraciones: «Al desencadenarse una nueva guerra, que Dios no permita, no quedaría a los pueblos todos, tanto a los vencedores como a los vencidos, sino la expectación de una ruina inmensa y de una destrucción total, a causa del portentoso poder de las armas que los hombres de nuestra época han logrado fabricar» (Ad Petri cathedram, AAS 1959, pág. 505).

También sentimos viva repugnancia al sólo pensar que la libertad de la civilización cristiana tuviera que defenderse alguna vez con la fuerza de las armas atómicas. Por eso nos desazona el frío cálculo de los políticos que evalúan como más barato el alistarse para la defensa sólo con armas atómicas, dejando a un lado las tradicionales. Indudablemente este *mundo malo* nos fuerza a considerar las cosas en su cruda realidad; pues bien, la conservación de la paz frente a un sistema agresivo —piénsese solamente en la tremenda tesis de los comunistas chinos que proclaman la inevitabilidad de la guerra para extender el comunismo— obliga a pertrecharse para no hacerse cómplice de la guerra, por haber incitado al enemigo a atacar, al percibir él nuestra relativa impreparación para resistirle. Pero, en mi concepto, al tratarse de repeler un ataque injusto realizado con las armas tradicionales, sería inmoral aniquilar al adversario con el peso formidable de las armas nucleares. Si se quiere alejar esta tentación, mientras no se llegue a concertar un desarme universal, hay que armarse con las armas tradicionales de una eficacia igual a la de aquellas que use el agresor mejor armado. Todo esto, sin embargo, sólo tiene sentido cuando de verdad se ha hecho todo por librar a la humanidad de la esclavitud de la guerra [16a].

A nuestro modo de ver es inobjetable la tesis de la inmoralidad del uso de medios bélicos de efectos mortíferos absolutamente incontrolables. ¿Pero síguese de ahí que los pueblos libres no puedan fabricar tales armas y tenerlas listas para el caso de extrema necesidad, o sea para una guerra atómica desencadenada por algún enemigo? No es fácil responder a esta pregunta.

Se hace hincapié ante todo en que tal preparación es el único medio de evitar una guerra, y precisamente una guerra atómica. Si en realidad no se tiene otra intención, y si después de examinada a fondo la situación general se concluye que realmente es la única vía para mantener la paz, entonces no hay que estigmatizar como inmoral, en principio, que se fabriquen y se tengan en reserva en forma absolutamente inofensiva. Pero es claro que mientras tanto se han de intentar todos los esfuerzos para conseguir y mantener la paz. «La justicia, la recta razón y el sentido de la dignidad humana exigen urgentemente que cese ya la carrera de armamentos; que de un lado y de otro las naciones reduzcan simultáneamente los armamentos que poseen, que las armas nucleares queden proscritas; que, por fin, todos convengan en un pacto de desarme general, con mutuas y eficaces garantías» [17].

Pero viene luego una cuestión sumamente compleja: suponiendo que un enemigo principie una guerra atómica, ¿no les quedaría a los pueblos injus-

16a. *Constitución apostólica sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 81 y 82.
17. Juan xxiii, encíclica *Pacem in terris,* texto castellano en A. F. Utz, *La encíclica de Juan XXIII «Pacem in terris»,* Herder, Barcelona 1965, p. 164.

tamente atacados sino el camino de la capitulación inmediata e incondicional?, ¿o podrían responder con armas atómicas de igual o superior efectividad, tratándose de defender los bienes supremos y habiendo por lo menos la fundada esperanza de servir así mejor a toda la humanidad?

La cuestión es difícil de contestar. Pero aun en este caso vale la condenación de la guerra total como se describe en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (art. 80). Sin embargo, lo terrible de una decisión de consecuencias tan tremendas e inimaginables no concierne únicamente a los pocos hombres que deben tomarla y que tienen que saber personalmente cómo han de obrar en semejante situación. La suma gravedad de esta cuestión debe mover a todo individuo y a toda comunidad a un supremo esfuerzo moral para conseguir que la caridad y el derecho cobren mayor fuerza y eficacia en el mundo. El solo hecho de que pueda plantearse seriamente semejante cuestión debería tomarlo la humanidad toda, y muy particularmente el cristianismo, como un apremiante llamamiento a penitencia.

9) *Por encima del derecho a la guerra está el gran precepto de la caridad, que debe abarcar también a los enemigos de la nación.*

Los ciudadanos de una y otra nación beligerante han de conservar los sentimientos de cristiana caridad, aun en medio del combate. No son únicamente los principios de la simple justicia, sino también los de la caridad cristiana los que han de informar las relaciones entre los Estados y sus gobiernos. «El precepto evangélico de la caridad vale no sólo para los individuos sino también y en igual medida para los Estados y los pueblos» [18].

El que alimenta en su corazón, y más aún si lo propaga, el odio contra un pueblo extranjero y contra sus miembros, peca gravemente contra la caridad y contra el deber de fomentar la paz. *Proferir discursos rencorosos y excitar a la guerra son pecados graves.*

10) *Los dirigentes de la política internacional han de poner todo su empeño en llegar a acuerdos que garanticen una paz duradera.* Para ello es preciso reforzar el poderío y la economía de los pueblos débiles, suprimir la desproporción entre los derechos de los vencedores y los vencidos, establecer un tribunal internacional de arbitraje que sea realmente eficaz, y concertar convenios internacionales para limitar los armamentos y proscribir los métodos de crueldad y las armas como la bomba atómica y la bomba de hidrógeno. Como programa clásico para todos estos esfuerzos unidos hay que considerar la encíclica de Juan xxiii, *Pacem in terris,* y la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (artículos 82-90).

18. Benedicto xv, *Pacem Dei,* AAS 12 (1920), 215.

En este aspecto, las convenciones internacionales de Ginebra (1864) y de La Haya (1899 y 1907) contribuyeron notablemente a proteger las ambulancias militares, los prisioneros de guerra, la propiedad de los ciudadanos del país enemigo; proscribieron también el saqueo y devastación de campos, aldeas y ciudades abiertas, y el empleo de ciertas armas.

Todo cristiano debe fomentar con vivo interés cualquier esfuerzo privado o público que se realice para que los pueblos vivan en mutua comprensión y hermandad.

JUAN XXIII, *Pacem in terris*, con introducción y comentario a la doctrina pontificia sobre los fundamentos de la política por A.-F. UTZ, O. P., Herder, Barcelona 1965.
Pío XII, alocución de 3-10-1953 sobre la guerra y el problema del derecho penal internacional, AAS 45 (1953) 730-739.
—, Alocución de 30-9-1954
—, Mensaje navideño de 1954, AAS 47 (1955) 15-28.
—, Mensaje navideño de 1956, AAS 49 (1957) 5-22.
J. LASERRE, *Der Krieg und das Evangelium*, Munich 1956.
M. FRAGA IRIBARNE, *Luis de Molina y el derecho de la guerra*, Madrid 1947.
B. ANSELMO, S. I., *La guerra nella dottrina di Ludovico Molina*, «Civiltà Catt.», 94 (1943) 2, 354-363; 3, 270-281; 4, 25-38, 307-318.
FRANCISCO DE VITORIA, *De indis* (1537-38) *et De iure belli* (1538-39) [en: *Relectiones Theologicae* XII, Lyón 1565]. Trad. española de A. D. Pirotto. Colección Austral n.º 618, Buenos Aires 1946.
H. KIPP, *Moderne Probleme des Kriegsrechts in der Spätscholostik*, Paderborn 1935.
L. PEREÑA, *Teoría de la guerra en Francisco Suárez*, Madrid 1954.
E. GUERRERO, *La verdadera doctrina de Suárez sobre el derecho a la guerra*, «Pensamiento», (Madrid) 4 (1948), núm. extraord.
HUGO GROTIUS, *De iure belli ac pacis* (París 1625), edición y comentario en latín P. C. Molhuysen, Leiden 1919. Trad. española: *Del derecho de la guerra y de la paz*, 4 vols., Madrid 1925.
P. JOUGUELET, *Die christliche Auffassung vom Frieden*, «Dokumente», 9 (1953) 349-362.
N. SEELHAMMER, *Die Christen und der Friede*, «Trierer Theol. Zeitschr.», 62 (1953) 333-346.
A. EBERLE, *Kriegsdienst und Gewissen*, «Neues Abendland», 8, (1953) 349-356.
M. VAUSSARD, *L'Église catholique, la guerre et la paix*, «Nouv. Rev. Théol.», 85 (1953) 951-964.
R. DE NAUROIS, *La pensée théologique et la guerre*, «Masses ouvrières», n. 60, enero 1951, 4-31.
M. LAROS, *Der Christ und der Krieg*, «Die neue Ordnung», 5 (1951) 61-67.
B. DE SOLAGES, *La théologie de la guerre juste*, Bruselas 1947.
P. COULET, *L'Église et la paix*, París 1951.
J. COHEN, *Human Nature, War and Society*, Londres 1946.
H. BUTTERFIELD, *Christianity, Diplomacy an War*, Abingdon-Cokesbury 1953.
H. SCHRÖRS, *Kriegsziele und Moral*, Friburgo de Brisgovia 1917.

R. L. BRUCKBERGER, O. P., *Die Kosaken und der Heilige Geist*, Karlsruhe 1952.
V. DUCATILLON, *Der moderne Krieg und die Moral*, «Dokumente», 9 (1953) 363-374.
R. BOSC, *Pax Christi: Friedensbewegung der Kirche*, «Dokumente», 9 (1953) 341-347.
F. A. CUSIMANO, *Il fondamento della guerra nel diritto naturale*, Mesina 1952.
J. F. DULLES, *Guerra e pace*, Bolonia 1952.
W. SCHÖLLGEN, *Ohne mich!... Recht und Grenzen des Pazifismus*, Salzburgo 1951.
E. A. RYAN, S. I., *The Rejection of Military Service by the Early Christians*, «Theol. Studies», 13 (1952) 1-32.
M. PRIBILLA, S. I., *Um Krieg und Frieden*, «Stimmen der Zeit», 149 (1951-1952) 321-332.
—, *Kriegsdienstverweigerung*, «Stimmen der Zeit», 151 (1952-53) 270-282.
N. SEELHAMMER, *Zur Beurteilung des Wehrdienstes*, «Trierer Theol. Zeitschrift», 64 (1955) 65-80.
G. LEDER, *Kriegsdientstverweigerung aus Gewissensgründen*, Friburgo de Brisgovia 1957.
—, *Ist Gewaltlosigkeit eine christliche Tugend?*, «Geist und Leben», 30 (1957) 179-184.
P. LORSON, S. I., *Wehrpflicht und christliches Gewissen*, Francfort del Main 1952; cf. «Zeitschr. f. Kath. Theologie», 75 (1953) 98ss.
J. M. GOERGEN, *Mensch, Staat und Krieg*, Nueva York 1950.
W. JENTSCH, *Christliche Stimmen zur Wehrdienstfrage*, Kassel 1952.
A. DE SORAS, S. I., *Service militaire et conscience catholique. L'objection de conscience en 1948*, París, 1948; cf. «Dokumente», 6 (1951) 515-529.
J. FLEISCHER, *Die Kriegsdienstverweigerung*, Friburgo de Brisgovia 1949.
A. MESSINEO, S. I., *L'obbiezione di conscienza*, «Civiltà Catt.», 101 (1950) 361-369.
C. MELZI, *Fervore di discussione sulla guerra e sull'obbiezione di conscienza*, «Scuola Catt.», 78 (1950) 169-191.
G. C. FIELD, *Pacifism and conscientious Objection*, Cambridge 1945.
H. HIRSCHMANN, J. FEST y otros, *Der Deutsche Soldat von Morgen*, Munich 1954.
H. HIRSCHMANN, *Zur Diskussion der Wehrpflicht*, «St. d. Z.», 159 (1956) 203-216.
—, *Kann atomare Verteidigung sittlich gerechtfertig sein?*, «Stimmen der Zeit», 162 (1957-1958) 284-296.
«Herderkorr.», 10 (1956) 576-580: *Kriegsdienstverw. im deustchen Wehrpflichtgesetz.*
B. HÄRING, *Kriegsdienstverweigerung um des Gewissens willen*, «Münchener Katholische Kirchenzeitung», 49 (1956) 763s.
MNSR. ANCEL, *Das Gewissen und der Krieg*, artículo en «Herderkorr.», 6 (1952) 206; 277-282.
F. H. DRINKWATER, *Conscience and War*, Londres 1950.
—, *Zur Moral des Atomkrieges*, «Dokumente», 11 (1955) 197-203.
«Herderkorr.», 9 (1955) 509-516: *Rüstung und Gewissen im Atomzeitalter.*
J. M. GRANERO, *Sobre la moralidad de las guerras modernas*, «Razón y Fe», 145 (1952) 341-360.

G. Kelly, S. I., *Atomic Warfare*, «Theological Studies», 13 (1952) 64-66; 12 (1951) 56-59.
R. Santilli, *Illegitimità della guerra moderna*, «Vita Sociale», 4 (1947) 437-446.
F. Stratmann, O. P., *Krieg und Christentum heute*, Tréveris 1950.
H. Thirring, *Atomkrieg und Weltpolitik*, Viena 1949.
L. van Vassenhove, *Le préjugé de la guerre inévitable*, París 1946.
P.-R. Régamey, *Non-violence et conscience chrétienne*, París 1958
C. Langlade-Demoyen, *L'objection de conscience dans les idées et les institutions*, París 1958.
«Lumière et Vie» n.º 38, 1958: *La guerre*.
K. Peters, *Probleme der Atomrüstung*, «Hochland», 51 (1958) 12-25.
H. Stirnimann, O. P., *Atombewaffnung und katholische Moral. Eine prinzipiele Stellungnahme, auch zur militärischen Atomfrage der Schweiz*, Friburgo de Suiza 1958.
J. Courtney Murray, S. I., *Remarks on the Moral Problems of War*, «Theological Studies», 20 (1959) 40-61; cf. «Herder Korrespondenz», 13 (1959) 374ss.
K. Schmidthüs, *Atomwaffen und Gewissen*, «Wort und Wahrheit», 13 (1958) 405-424.
A. Auer, O. S. B., *Atombombe und Naturrecht*, «Die neue Ordnung», 12 (1958) 256-266.
K. Jaspers, *Die Atombombe und die Zukunft des Menschen*, Munich 1958.
«Herder Korrespondenz», 12 (1958) 395ss: *Atomrüstung und Gewissen*.
M. Kriele, *Pater Gundlach und der ABC-Krieg*, «Hochland», 51 (1959) 468-472.
R. Spaemann, *Zur philosophisch-theologischen Diskussion um die Atombombe*, «Hochland», 51 (1959) 201-216.
Atomare Kampfmittel und christliche Ethik. Diskussionsbeiträge deutscher Katholiken, Munich 1960 (colaboraciones de R. Fleischmann, F. Strathmann, R. Spaemann, N. Monzel, Cl. Münster, etc.).
P. Rusch, *ABC-Krieg*, en *Der Christ und die Weltwirklichkeit*, Viena 1960 151ss.
E. Menzel, *Legalität oder Illegalität der Anwendung der Atomwaffen*, Tubinga 1960.
H. Asmussen, *Krieg und Frieden*, Osnabrück 1961.
J. A. Almeida, *Pius XII und der Atomkrieg*, Essen 1961.
C. Díaz Luis, S. I., *Aspectos morales de una guerra atómica*, «RevJav» (1964) 42-50.
M. Fraga Iribarne, *Guerra y conflicto social*, Inst. Est. Polít., Madrid 1962.
L. García Arias, *La guerra moderna y la organización internacional*, Inst. Est. Polít., Madrid 1962.
—, *La guerra y las batallas*, Inst. Est. Políticos, Madrid 1962.
Varios autores, *El problema de los ejércitos* Euramérica, Madrid 1962.
D. G. Brennan, *Desarme, control de armamentos y seguridad nacional*, Seix y Barral, Barcelona 1964.
A. Giovannetti, *Der Vatikan und der Krieg*, Colonia 1961.
J. Comblin, *Theologie des Friedens. Biblische Grundlagen*, Graz 1963.
D. Dubarle, *La stratégie de la menace nucléaire devant la morale internationale*, en «Revue de l'Action populaire», n.º 179 (1964) 645-660.

R. Bosc, *Les armes modernes et le concile*, en «Revue de l'Action populaire», n.º 186 (1965) 275-286.
J. Quinchon, *Les dangers d'une guerre chimique et biologique moderne*, en «Revue de l'Action populaire», n.º 192 (1965) 1090-1106.
A. Gehlen, *Vom Einfluss des Kriegswesens auf die Sozialmoral*, en «Moral zwischen Anspruch und Verantwortung» (miscelánea en honor de W. Schöllgen), Dusseldorf 1964, 191-205.
K. Hörmann, *Friede und moderner Krieg im Urteil der Kirche*, Viena 1964.
R. Coste, *Pacifismus und gerechte Notwehr*, en «Concilium 1» (1965) 403-410.
—, *Moral internacional*, Herder, Barcelona 1967, espec. 421-624.
F. F. Lepargneur, *Introdução a uma Teologia da Não-Violência Evangelica*, en «Revista eclesiastica brasileira» 25 (1965) 220-243.
J. Fontaine, *Die Christen und der Militärdienst im Frühchristentum*, en «Concilium» 1 (1965) 592-598.
J. Laloy, *La politique des armes nouvelles*, en «Nova et vetera» 10 (1965) 23-56.
G. Béné, *Guerre moderne et responsabilité des scientifiques*, en «Nova et vetera» 40 (1965) 57-66.
J. Laloy, *Arme atomique, désarmenent, paix*, en «Nova et vetera» 40 (1965) 101-107.
Kriegsdienstverweigerung, en «Lutherische Monatshefte» 4, (1965) 550-552.

V. La comunidad internacional

El desarrollo de los medios de intercambio social, el de la técnica del comercio y el de la economía mundial unen hoy mucho más estrechamente que antes a los Estados y a los pueblos. También ha sido enorme el cambio repentinamente operado en la opinión mundial: véase si no cuánto ha variado la actitud respecto del problema colonial, de la ayuda a los pueblos económicamente subdesarrollados y en la cuestión de una autoridad superestatal. Pues conviene examinar estos problemas a la luz de los principios fundamentales de la doctrina social católica.

1. *Fin de la época colonial*

El colonialismo y nacionalismo del siglo XIX y principios del XX son una triste demostración de que la conciencia social de los pueblos europeos no se encontraba informada, durante ese período de tiempo, por la fe cristiana y desconocía del todo las leyes naturales del Creador. El desprecio por los pueblos vecinos y por las minorías nacionales enclavadas dentro del Estado halló su «lógica» consecuencia en la explotación y opresión de pueblos muy remotos y de inferior cultura. Aunque no se ha de negar que a veces, junto con una explotación parcial, hubo también auténtica colonización, quiero decir verdadero trabajo civilizador.

Muchas veces se daba como razón para justificar el colonialismo la inutilización de las posibilidades económicas de tales territorios, que permanecían inexplotados por la población nativa; se aducía también, sincera o hipócritamente, el deber de educar a los pueblos poco desarrollados que incumbía a los civilizados, los cuales miraban a aquéllos como a bárbaros, simplemente porque no eran capaces de ver el carácter propio de esas otras civilizaciones, o los despreciaban como a «primitivos».

Para contemplar mejor la totalidad de este complicado problema conviene mirarlo desde el punto de vista del derecho natural que asiste a todos los hombres y pueblos a la libertad en el orden y al libre intercambio de los valores culturales, espirituales y económicos, de tal forma que contribuya al bienestar general. Si la autoridad propia de cada pueblo reconoce ese derecho y es más o menos capaz de garantizar su disfrute, no existe entonces ningún motivo legítimo y moral para imponer o justificar un protectorado colonial, y sin que aquí la palabra «colonial» tenga necesariamente el mal sabor que podría dársele, teniendo en cuenta las tristes experiencias de la historia.

La colonización impuesta por imperialismo, o para la explotación económica de una región extraña y de sus habitantes debe declararse, en cualquier circunstancia, como una grave injusticia y como una perturbación de la comunidad de los pueblos. Y es evidente que la injusticia sería mayor si no se le reconociera al «pueblo colonizado» o a la minoría nacional el derecho a un normal desarrollo de la propia lengua y de la propia cultura hereditaria, o si acaso se le negara la libertad de conciencia y el libre ejercicio de la religión.

Toda comunidad natural, sobre todo si ofrece el aspecto de una nación propia, posee el derecho de gobernarse por sí misma, es decir, el de constituir un Estado que pueda tratar de igual a igual con los demás Estados[19]. Aunque en muchos casos las exigencias del bien común de un Estado independiente se realizan mejor formando parte de una confederación de Estados.

Hay que empeñarse por que los pueblos que hasta ahora estuvieron bajo protectorado colonial lleguen gradualmente y lo más pronto posible al desarrollo normal para una completa independencia. La Iglesia no se contenta con condenar la nueva forma del colonialismo comunista, sino que reconoce y enseña inequívocamente el derecho de todos los pueblos, incluso de los pueblos nuevos que por mucho tiempo vivieron bajo el colonialismo, a luchar

19. Cf. J. Folliet, *Le droit de colonisation*, París 1930. *La montée des peuples dans la communauté humaine*, Semana social 1959, Lyón-París 1960. Sobre los derechos y deberes de las minorías, cf. Juan xxiii, o. c., p. 157s.

por su independencia: «No se debe negar u obstaculizar a estos pueblos una justa y progresiva libertad política»[20]. «Quienes oprimen a los demás, quienes los despojan de la justa libertad, es claro que no pueden colaborar para establecer la deseada unidad»[21]. También es cierto que los progresos históricos no pueden realizarse de la noche a la mañana, sino en la medida de las posibilidades orgánicas.

2. *Ayuda a los pueblos más pobres*

Los mismos principios que sirvieron antes a los esclarecidos maestros del derecho natural para deducir el derecho de los pueblos más civilizados y conscientes de su responsabilidad para establecer protectorados coloniales sobre las tribus salvajes, que por sí solas no podrían elevarse a un mínimo conveniente de orden social y de civilización, establecen hoy, cambiadas las circunstancias, el deber de los pueblos de mayores recursos, de acudir en ayuda de los pueblos necesitados y que pugnan por su desarrollo en la medida de sus posibilidades. Aunque habrá que cuidar de que en ello no se oculte un intento de falso colonianismo, es decir, un intento de doblegar a su voluntad, mediante la ayuda material, a los pueblos más débiles, y de tornarlos en instrumentos dóciles de una política egoísta.

La principal base moral de este deber es la solidaridad de la gran familia humana y una justicia social que con ella se armonice. Los bienes de la tierra fueron hechos por Dios Creador para toda la humanidad. Si a unos pueblos cupieron en suerte más abundantes riquezas naturales y mayores aptitudes civilizadoras no es razón para que confíen demasiado en sí mismos, ni para que excluyan a otros pueblos que acaso no poseen ni lo necesario para llevar una digna existencia humana.

Pío xii presenta estos principios como fundamentales en la doctrina social católica, cuando insiste en que «los bienes que Dios creó para todos los hombres lleguen también a manos de todos en forma equitativa, teniendo a la justicia por guía y a la caridad por compañera»[22]. Este principio actúa primeramente dentro de cada Estado, respecto de las diversas clases sociales que lo integran; pero también tiene su aplicación en último término y a su modo a las relaciones de los diferentes pueblos entre sí: la humanidad forma un todo. Nadie que crea en un Creador común lo negará.

20. Pío xii, Disc. de navidad de 1955. Cf. «A. Petrus», 1956, pág. 15. El papa pone en guardia a esos pueblos contra un falso nacionalismo y contra el desconocimiento de los beneficios que los pueblos colonizadores les han prestado con su acción auténticamente civilizadora (ibid.).

21. Juan xxiii, *Ad Petri cathedram*, «Herderkorrespondenz» 13 (1958-1959) p. 540; cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 70 y 86.

22. Pío xii, *Sertum laetitiae*, AAS 31 (1939), pág. 462.

Conviene recalcar que el reconocimiento cada vez más amplio que hacen todos los pueblos de esta perspectiva de solidaridad y justicia social es un gran paso en el reconocimiento de las obligaciones morales. A ello contribuye sin duda la circunstancia de que en esta época de economía a escala mundial se hace más palpable que aun los pueblos fuertes correrán la suerte de todos si no reconocen esa solidaridad en forma activa y práctica. Los focos de perturbación y las crisis economicosociales dentro del área de los pueblos en vías de desarrollo repercuten sobre la política universal y sobre la economía mundial.

Esta particularidad la pinta muy al vivo Pío XII: «Las monografías consagradas al estudio del suelo han llamado la atención sobre la unidad física de las diversas regiones; quien quiera salvaguardar la fertilidad de sus tierras debe preocuparse de lo que pasa más allá de sus linderos. Esta verdad alcanza aquí, según creemos, valor simbólico: los pueblos favorecidos por la naturaleza o por el progreso de la civilización corren el peligro de conocer un día duros desengaños si no se preocupan desde ahora por asegurar a los menos favorecidos los medios de vivir y desarrollarse humana y dignamente. Despertar ante todo en el mayor número posible de individuos y de naciones este sentimiento de responsabilidad colectiva, y sobre todo, hacerlo realidad mediante intervenciones orientadoras y generosas es una tarea elevada y noble; en estos tiempos de suspicacia, de división, de revuelta, el dato moral de un problema de esta clase rebasa con mucho sus consecuencias materiales» [23].

Por grandes que sean las limosnas para las primeras necesidades, no son suficientes. Lo que más importa en primer término es elevar gradualmente a aquellos pueblos que sólo se encuentran en los comienzos del desarrollo económico a una situación en que puedan bastarse a sí mismos, sin que tengan que arriesgarse a depender perpetuamente de los pueblos más ricos.

Semejante cometido exige evidentemente gran visión y espíritu de sacrificio: «El triunfo de la caridad sobre el frío egoísmo debe darle un puesto a la auténtica solidaridad dentro del campo jurídico y económico, y esto como expresión de la unión fraterna, conforme a las reglas fundamentales de la ley divina que rige la convivencia de los pueblos, a quienes asiste el derecho a la autonomía administrativa y a la independencia» [24].

---

23. Disc. a los participantes en la VIII Asamblea de la FAO, AAS 48 (1956), pág. 56s. «A. Petrus» 1955, pág. 145. JUAN XXIII *(Mater et magistra,* parte tercera) destaca con mayor vigor aún el deber de solidaridad de los pueblos ricos de ayudar a los pueblos necesitados mediante la asistencia al desarrollo. Llama a esto el gran problema de nuestro tiempo (E. WELTY, *La encíclica social del papa Juan XXIII, «Mater et magistra»*, Herder, Barcelona [2]1965, p. 144ss; el concilio Vaticano II ve esta tarea en la perspectiva de una paz verdadera; *Constitución apostólica sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 77, 78, 83-90).

24. *Soziale Summe Pius XII,* n.° 3580; cf. n.° 3947, 2990.

La responsabilidad principal recae evidentemente sobre los gobiernos y parlamentos de los pueblos más aventajados, y sobre las Naciones Unidas. Pero también tienen gran importancia las iniciativas privadas, especialmente para formar la conciencia pública. Tenemos, por ejemplo, el movimiento «Misereor» del episcopado alemán, que en este aspecto cobra una importancia trascendental; lejos de descargar a los órganos estatales de su responsabilidad, establece el clima espiritual necesario para importantes decisiones de la política gubernamental.

3. *Organización internacional y autoridad mundial*

No hay ninguna oposición entre los esfuerzos de los pueblos sometidos a régimen colonial por alcanzar la independencia y una mutua dependencia de los Estados siempre mayor y una mancomunidad de suerte. No podrán conseguir los pueblos una duradera libertad si no aceptan la unión mutua y la defensa de una razonable igualdad de derechos. Los dos grandes principios fundamentales de *solidaridad* y *subsidiaridad* que regulan las relaciones de los grupos, de las clases sociales y de las comunidades orgánicas dentro de la nación deben regir también las relaciones de los pueblos entre sí.

Si desean los cristianos que este mundo que sufre los dolores del parto marche animado por el espíritu cristiano, deben trabajar unidos y adquirir la necesaria habilidad técnica para trabajar en el campo de la colaboración internacional. «Un cristiano no puede permanecer indiferente ante la evolución del mundo. Si quiere planear, bajo la presión de los acontecimientos, una comunidad internacional cada vez más estrecha, sabe que esta unificación querida por el Creador, debe conducir a la unión de los espíritus y de los corazones en una misma fe y en un mismo amor. No sólo puede, sino que debe trabajar por el advenimiento de esta comunidad todavía en formación, porque el ejemplo y el precepto del divino Maestro constituyen para él una luz y una fuerza incomparables» [25].

La comunidad de destino cada vez más palpable, la necesidad de una ayuda bien organizada de común acuerdo a los pueblos en vías de desarrollo, que crecen rápidamente, y, por último, el tremendo peligro de una guerra moderna nos fuerzan imperiosamente a formar una conveniente organización internacional, y, en suma, una legítima autoridad mundial. En los tiempos medievales la Iglesia representaba una fuerza espiritual conciliadora para los conflictos

---

25. Pío XII, Discurso a la XI Asamblea plenaria de Pax Romana. Cf. «A. Petrus», 1957, pág. 66s.

que parecían insolubles; pero esos tiempos pasaron ya con la sociedad pluralista. Pero en todo tiempo incumbe a la Iglesia despertar la conciencia de cada uno de los fieles y de todos los pueblos mediante el espíritu del Evangelio y mediante la recta interpretación de las leyes de la creación, o leyes naturales. Pues bien, los Estados pueden llegar a la unidad si los seglares llegan a la mayoría de edad en cuestión de conciencia política. Pero dicha unidad parece imposible en la hora actual del mundo mientras no haya una autoridad que esté sobre cada uno de los Estados particulares y que al mismo tiempo los cobije a todos. Así las cosas, no es dable ya descartar sin más el problema de un poder superestatal al que los diversos Estados transfieran parte de su autoridad. «El bien común universal exige que la comunidad de las naciones se dé a sí misma un ordenamiento que responda a sus obligaciones actuales»[26].

Para desvanecer todo equívoco digamos que ni la Sociedad de las Naciones (SN) ni las Naciones Unidas (ONU), tal como hasta ahora han existido, corresponden a lo que nosotros entendemos que debería ser ese organismo. Por su origen y facultades debería evitar toda apariencia de ser un simple instrumento de dominación con que determinados Estados pretendieran justificar la imposición de su política o el monopolio económico, a costa de los pueblos pobres y superpoblados. La difamación y la exclusión de numerosas naciones ha disminuido el prestigio y la autoridad de un organismo esencialmente formado para reconocer la comunidad de todos los pueblos. Son de todos modos alentadores los esfuerzos de la ONU por aliviar la miseria y elevar el nivel cultural de los pueblos poco desarrollados; ni es menos significativa la solemne proclamación de los derechos del hombre, la cual concuerda esencialmente con las exigencias del derecho natural.

Si se llegara a la plasmación de ese organismo con autoridad supernacional realmente eficaz, no le sería difícil solucionar con su *juicio arbitral* las querellas entre los pueblos. Y si el simple fallo no fuera suficiente, entraría en acción la policía de esta autoridad suprema, obligando a entrar en el orden a los perturbadores de la paz; lo que sería muy distinto de la «intervención» practicada antaño, hecha generalmente con miras imperialistas, por lo que sólo tenía por efecto el extender más la guerra.

Pero hay que conceder que esa *autoridad superestatal,* por la que suspira el mundo deseoso de paz y seguridad y preocupado también por superar la crisis económica, presenta más dificultades que lo que se piensa generalmente. Lo más grave no sería el que el Estado tuviera que renunciar a lo que hasta hoy se ha considerado como su prerrogativa esencial, a saber, la soberanía. El peligro mayor está en que ese Estado mundial sería un gran Moloc,

26. *Constitución apostólica sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 84.

que podría devorarlo todo. Porque si llegara a formarse un Estado mundial, un superestado, que se impusiera en todas partes, dadas las tendencias actuales a la estatización de la vida entera, la humanidad caería irremediablemente y sin esperanza en manos de la «gran bestia» del Apocalipsis. *La verdadera solución pensamos, pues, que está en que sin abolir el poder estatal las naciones se confederaran sobre la base del principio de subsidiaridad y así establecieran los fundamentos de esa ansiada autoridad supernacional.*

Se daría un gran paso en este camino si se comenzara por elaborar, mediante convenciones superestatales, un derecho de gentes que tuviera por principal mira el garantizar los derechos fundamentales del individuo, de la familia, de las minorías nacionales y de las razas, junto con el libre ejercicio de la religión.

JUAN XXIII, *Pacem in terris,* con introducción y comentario a la doctrina pontificia sobre los fundamentos de la política por A.-F. UTZ, O. P., Herder, Barcelona 1965.
—, *Mater et magistra,* con introducción y comentario histórico doctrinal por E. WELTY, O. P., Herder, Barcelona [2]1965.
A. HARTMANN, S. I., *Die sittliche Ordnung der Völkergemeinschaft. Aufriss einer Ethik der internationalen Beziehung,* Augsburgo 1951.
E. REIBSTEIN, *Völkerrecht. Eine Geschichte seiner Ideen in Lehre und Praxis,* 2 vols., Munich 1963.
R. BERNIER, S. I., *L'autorité politique internationale et la souveraineté des États,* Montreal 1951.
A. MESSINEO, S. I., *I diritti dell'uomo e l'ordine internazionale,* «Civiltà Catt.», 100 (1949) 3, 33-45; 372-385; 493-504; 4, 163-167; 600-611.
B. DE SOLAGES, *Patries et patriotisme dans une perspective universaliste,* «DocCath», 54 (1957) 105-113.
—, *Nuove prospettive circa le relazioni tra i popoli,* «Civiltà Catt.», 113 (1962) 1, 114-126.
—, *I diritti della persona e l'ordine internazionale,* «Civiltà Catt.», 113 (1962) 119-130.
Y. DE LA BRIÈRE, *La communauté des puissances,* París 1932.
J. M. YEPES, *El derecho de asilo. El asilo en Colombia,* Bogotá 1958.
R. DELAVIGNETTE, *Cristianismo y colonialismo,* Ed. Casal i Vall, Andorra 1962.
M. FRAGA IRIBARNE, *Organización de la convivencia,* col. «Acueducto», Madrid 1961.
A. DE SORAS, *Moral internacional,* Casal i Vall, Andorra 1964.
P. BUSQUETS, *Catolicismo, hispanismo y europeísmo,* Euramérica, Madrid.
L. MEILHAC, *La formation progressive du sens international,* «Lumen Vitae», 13 (1958) 486-491.
Pío XII, *Von der Einheit der Welt. Das Programm Pius' XII. für eine internationale Friedensordnung. Aus seinen Briefen und Ansprachen,* editado por SCHMIDTHÜS, Friburgo de Brisgovia 1958.
J. LECLERCQ, *Wege zur Völkergemeinschaft,* Aschaffenburg 1959.

Pensée chrétienne et communauté mondiale («Recherches et débats» n.º 23), París 1958.
MONSR. GUERRY, *L'Église et la communauté des peuples,* París 1958.
R. GLEASON, *L'immortalità della segregazione razziale,* «Humanitas», 16 (1961) 305-318.
H. KRAUS, *Entwicklungshilfe und Völkerrecht,* «St. der Zeit», 169 (1962) 426-444.
A. ANTWEILER, *Entwicklungshilfe. Versuch einer Theorie,* Tréveris 1962.
J. MESSNER, *Die unterentwickelten Völker im Lehrzusammenhang von Mater et Magistra,* «Die neue Ordnun», 16 (1962) 268-294.
—, *Internationale Gerechtigkeit. Sozialtheologische Grundlegung,* «Justice dans le monde», 3 (1961-62) 293-312.
M. SCHMITT, *Die befreite Welt. Vom Kolonialsystem zur Partnerschaft,* Baden-Baden 1962.
K. HESSE, *Entwicklingsländer und Entwicklungshilfen an der Wende des Kolonialzeitalters,* Berlín - Munich 1962.
H.R. SCHLETTE, *Wie tot ist der Kolonialismus,* en «Hochland» 55 (1962/63) 474-477.
C. VON KORVIN-KRASINSKI, *Der Anspruch der armen Völker auf den Überfluss der Reichen,* en «Die neue Ordnung» 17 (1963) 161-176.
K. RABL, *Das Selbstbestimmungsrecht der Völker. Geschichtliche Grundlagen und gegenwärtige Bedeutung,* Munich 1963.
L. KÖLLNER, *Entwicklunghilfe am Scheideweg. Theorie und Praxis von West und Ost im Wandel der Weltpolitik,* en «Wort und Wahrheit» 19 (1964) 197-208.
Recht und Macht in der Staatengesellschaft, en «Welt der Bücher», 3.ª serie, n.º 1 (1964) 19-23.
P. CERECEDA, *De communitatis gentium structura et munere,* en «Periodica» 53 (1964) 93-123.
H. KRAUSS, *Entwicklungshilfe und Aussenpolitik,* en «Stimmen der Zeit» 176 (1965) 117-128.
R. BOSC, *L'intervention dans la sociéte internationale,* en «Revue de l'Action populaire», n.º 184 (1965) 5-13.
J. KERKHOFS, *Kirchliche Entwicklungshilfe,* en «Concilium» 1 (1965) 184-190.
R.V. de CARVALHO, *Probleme der «Dritten Welt»,* en «Orientierung» 29 (1965) 150-153.
D. KRUG, *Handbuch der Entwicklungshilfe,* Baden-Baden 1966.
H. BESTER, y E.E. BOESCH, *Entwicklungspolitik,* Stuttgart - Maguncia 1966.
L.J. LEBRET, *Dinámica concreta del desarrollo,* Herder, Barcelona 1966.
R. COSTE, *Moral internacional,* Herder, Barcelona 1967, espec. p. 625-756.

VI. DEBERES DE LOS SÚBDITOS FRENTE AL ESTADO

1. *Obediencia y respeto*

La naturaleza y los deberes del Estado dictan las obligaciones que los ciudadanos tienen con él. *Obediencia y respeto* en todo lo que es bueno y justo; he aquí lo que deben los súbditos a la autoridad civil[27].

La Sagrada Escritura enseña que es estricto deber de conciencia obedecer a la autoridad del Estado, y no solamente del Estado que responde a todo lo legítimamente deseable en justicia. «Someteos a toda humana potestad por amor del Señor... Pues ésta es la voluntad de Dios: que obrando bien, tapéis la boca a la ignorancia de los hombres necios» (1 Petr 2, 13-17). «Quien resiste a la autoridad resiste a la disposición de Dios... Es preciso someterse, no sólo por temor del castigo, sino por conciencia» (Rom 13, 2-5).

San Pablo señala expresamente como un deber de conciencia el pago de los *tributos* y contribuciones (Rom 13, 6s). *Va, pues, contra el pensamiento de san Pablo la opinión que sostiene que, generalmente hablando, las leyes tributarias no son más que simples leyes penales.*

Pero es claro que no obligan en conciencia sino los impuestos justos. Lo que excede la justa medida habrá que pagarlo sólo por sentido personal de responsabilidad cuando, de no hacerlo, se pone en peligro la autoridad, la tranquilidad y el orden, o se da escándalo, o se expone uno a sanciones demasiado onerosas[28].

También exhorta san Pablo a «orar por los reyes y las personas constituidas en dignidad» (1 Tim 2, 1s).

La oración por la patria y sus mandatarios era ya en los más remotos tiempos una parte esencial del oficio divino de la comunidad. «Tú, Señor, al darles la autoridad para mandar, los has hecho partícipes de tu inmenso e infinito poder, para que nosotros reconozcamos la gloria y el honor que por ti les ha sido concedido y les obedezcamos sin faltar en nada a tu voluntad. Concédeles, Señor, salud, paz, unión y fortaleza para que ejerzan sin tropiezo el mando que tú les diste»[29].

---

27. De la obediencia de las leyes tratamos ya más detenidamente en la moral general, al hablar de la ley humana.
28. Véase lo que dijimos acerca de las leyes penales.
29. De la primera carta de san Clemente, papa, a los Corintios, 61, 1.

2. *Patriotismo*

«Cultiven los ciudadanos con magnanimidad y lealtad el amor a la patria, pero sin estrechez de espíritu, de suerte que miren siempre también por el bien de toda la familia humana»[30].

La patria es la comunidad del pueblo a que nos liga la identidad de costumbres, de cultura, y comúnmente de lengua. Pueden entenderse también por patria, en sentido restringido, el terruño o el pueblo donde vimos la luz; e inversamente, en sentido amplio, el ámbito entero donde se ha impuesto la propia cultura.

Si es cierto que a la patria chica se le puede profesar un cariño particularmente tierno, no lo es menos que el amor debe abrazar a cuantos integran la unidad de la patria grande. Pero si algún pueblo, contra todo derecho, queda absorbido en una unidad política extraña, que acaso le sea hostil o pretenda su aniquilamiento, no se le puede exigir que la considere y ame como a su patria. El pueblo injustamente sojuzgado puede rehusar el vasallaje y el servicio militar mientras no perjudique al bien común bien entendido, ni perturbe el orden, la paz o la justicia.

El patriotismo tiene su fundamento moral no sólo en la sangre y el terruño, sino en la necesidad del Estado, establecida por Dios; síguese de ahí que el patriotismo debe traducirse principalmente en el respeto y obediencia a la autoridad y en la generosidad en sacrificarse por la patria.

Y del mismo modo que el amor más tierno por la patria chica es compatible con el que se ha de tener a la patria grande, así también ha de caber en el corazón del cristiano una caridad tan vasta como el mundo, para abarcar con ella a todos los pueblos. *Porque el patriotismo será virtud cristiana mientras no apague la caridad y la justicia para con los demás pueblos y con los individuos que los forman, sino que más bien las fomente.* La «patriotería» que se agita fanática e injustamente contra los demás pueblos, no es sino partidismo degenerado. El patriotismo cristiano equidista del nacionalismo estrecho y del cosmopolitismo indiferente e insensible, que al paso que hace protestas de su amor a todos los pueblos y a la «humanidad», nada le importa el bien del pueblo en que vive y que es su patria. El auténtico patriotismo se prueba defendiéndola intrépidamente, mostrándose dispuesto a pagar subidos impuestos en

---

30 *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 75; cf *Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia*, art. 15.

tiempos críticos, así como en la entereza para ponerse al lado de la caridad y la justicia respecto de los pueblos extranjeros, aunque fueran los enemigos de ayer.

H. Schwarz, *Ethik der Vaterlandsliebe*, Langensalza ²1926.
N. Monzel, *Die Nation im Lichte der chritlichen Gemeinschaftsidee*, Bonn 1949.
H. Van Rooy, *Aimer la patrie*, Lieja 1949.
J. Ducatillon, O. P., *Patriotisme et colonisation*, París 1957.
J. Ploncard d'Assac, *Doctrines du nationalisme*, París 1958.
Varios autores, *Civismo supranacional*, Euramérica, Madrid.
F. Manthey, *Heimat und Heilsgeschichte. Versuch einer biblischen Theologie der Heimat*, Hildesheim 1963.
W. Schweitzer, *Ideologisierung des «Rechtes auf Heimat?»*, en «Zeitschrift für evangelische Ethik» 7 (1963) 36-61.
Denkschrift des Rates der EKD uber die Lage der Vertriebenen und das Verhältnis des deutschen Volkes zu seinen ostlichen Nachbarn, Hannover 1965.
R. Lange, *Theologie der Heimat. Ein Beitrag zur Theologie der irdischen Wirklichkeiten*, Salzburgo 1965.

3. *Corresponsabilidad*

Sobre todo en las democracias, al lado de la obediencia hay que reconocer un puesto subsidiario a la *responsabilidad* que a todos incumbe de trabajar, en la medida de las posibilidades, para que el Estado se oriente conforme a la ley de Dios. Uno de los puntos más importantes en que se aplica esa responsabilidad es el cumplimiento del *deber electoral*.

a) Hay obligación de votar cada vez que, por las elecciones, se puede ejercer un influjo favorable en pro del bien común, la moral o la religión. Cuando los partidos o personas que se presentan como candidatos son todos igualmente buenos o igualmente malos, no se puede ya decir, en general, que hay obligación de votar. Pero allí donde no se presentan sino partidos malos, los hombres responsables y capacitados para ello deben formar un partido decente. Puede presentarse el caso de que, de los partidos que se ofrecen, ninguno satisfaga plenamente las exigencias de los principios cristianos y católicos; pero si entre ellos hay uno que parece *intrínsecamente* mejor o menos peligroso, hay entonces también obligación de votar por él. Conforme han manifestado repetidas veces Pío XII y los obispos de varios países, *el deber electoral es, por su naturaleza, grave.* Por consiguiente, quien se abstiene de votar, sin causa legítima, aunque sepa que de su voto depende el

que suba al poder un gobierno bueno, o uno hostil a la religión, comete pecado grave, cuyas consecuencias son irremediables.

b) Hay obligación de votar bien. Después del decreto del Santo Oficio del 1-7-1949, no puede ser dudoso para nadie que votar por el partido comunista es pecado mortal, por ser dicho partido esencialmente materialista y anticristiano. Pero conviene observar que si el Santo Oficio designó sólo al partido comunista, no se sigue de ahí que se pueda votar por cualquier otro partido no comunista o anticomunista sin incurrir en grave falta. Así, mientras los partidos que se dicen socialistas o liberales no abandonen su espíritu de hostilidad a la Iglesia y a la religión, mientras no dejen de luchar en pro de ese principio erróneo de que la religión es asunto privado, que, a lo sumo, puede tolerarse por magnanimidad —lo que equivale a expulsar a Dios de la vida pública—, mientras sigan patrocinando la impunidad del aborto y de otros graves crímenes, fatales para el bien público, no puede un cristiano darles el voto sin cometer culpa grave, suponiendo que pueda votar por un partido mejor. Lo que más importa no es el nombre del partido, sino su programa y la probidad de sus jefes.

Ni vale objetar en contra que, al dar el voto por dichos partidos, sólo se quiere aprobar su política económica, no sus maniobras antirreligiosas; y nada vale, porque el voto dado a dichos partidos es real y prácticamente cooperación a sus perversas pretensiones[31].

Si es grave la obligación de votar, más graves aún son los deberes de los *elegidos* (consejeros municipales, provinciales, diputados, etcétera). Huelga decir que tienen que emplear todo su influjo para conseguir la abolición de las malas leyes y la aprobación de las buenas. Los diputados cristianos y católicos no deben combatirse mutuamente cuando entran en juego la religión y la Iglesia. En los Estados democráticos, corroídos las más de las veces por la incredulidad y en aquellos en que existen varias confesiones cristianas, es de todo punto necesario que los diputados católicos trabajen de común acuerdo con los cristianos no católicos para conseguir leyes cristianas. Y cuando los elegidos han hecho promesas para conseguir su elección, tienen que cumplirlas. Pero es evidente que no pueden prometer ni cumplir lo que es contrario al bien común o a la ley de Dios. Además, deben adquirir los conocimientos reli-

31. Cf el tratado de la cooperación en los pecados ajenos, tomo II, p. 483ss.

giosos, morales y profesionales indispensables para el cumplimiento de su mandato.

B. HÄRING, *El cristiano y la autoridad del Estado*, en *El mensaje cristiano y la hora presente*, Herder, Barcelona 1968, 192-200.

PH. DESSAUER, *Politik und Politiker*, «Wort und Wahrheit», 5 (1950) 185-199.

M. P. FORGARTY, *Christian Democracy in Western Europe 1820-1953*, Londres 1956.

A. HARTMANN, S. I., *Über die Autorität des Staates*, «Stimmen der Zeit», 165 (1959-1960) 241-252.

H. WULF, *Der Christ und die Politik*, «Stimmen der Zeit», 165 (1959-1960) 401-415.

—, *Politik aus dem Glauben. Recht und Grenze einer Formel*, «Die neue Ordnung» 15 (1961) 161-174.

H. ASMUSSEN, *Der Christ in der politischen Verantwortung*, Friburgo de Brisgovia 1961.

F.M. SCHMÖLZ, *Zerstorung und Rekonstruktion der politischen Ethik*, Munich 1963.

F. KLÜBER, *Moraltheologische und rechtliche Beurteilung aktiven Widerstandes im Kampf um Südtirol. Schriftenreihe des «Mondseer Arbeitskreises»*, 2 tomos, Mondsee (s.a.).

W. SCHOLLGEN, *Rom 13, 1-7 in der Sicht der Katholischen Moraltheologie*, en «Politische Studien» (Munich) 15 (1964) 144-155.

W. DIRKS, *Das schmutzige Geschäft. Die Politik und die Verantwortung des Christen*, Friburgo de Brisgovia 1964.

A. GEHLEN, *Gleichheit. Kritische Anmerkungen zu einer politischen Leitidee*, en «Wort und Wahrheit» 19 (1964) 43-52.

A. BÖHM, *Die Grenzen der Demokratisierung und der Verantwortlichkeit im offentlichen Leben*, en «Die neue Ordnung» 18 (1964) 16-29.

H. WULF, *Der Christ und die Obrigkeit*, en «Stimmen der Zeit» 174, 153-264.

T. FILTHAUT, *Politische Erziehung aus dem Glauben*, Maguncia 1965.

VII. DEL DERECHO DE LOS SÚBDITOS FRENTE AL ESTADO

1. *Derechos fundamentales de la persona*

El hombre no puede ser rebajado a la condición de objeto o de instrumento de la sociedad o del Estado[32]; éste, por su parte, tampoco debe consentir en ello. Como persona que es, recibió de Dios derechos que permanecen intangibles aun frente a una sociedad que los niegue, los oprima o los desconozca. «Origen y finalidad esencial de la vida social tiene que ser la conservación y perfeccionamiento de la persona humana, ayudándole a realizar rectamente las normas y valores de la religión y de la cultura, destinados

32. Pío XII, Mensaje de navidad de 1950, AAS 43 (1951), pág. 55.

por el Creador a cada hombre y a toda la humanidad, considerada ora en su conjunto, ora en sus naturales ramificaciones»[33]. La persona posee derechos imprescriptibles, tales como «el derecho de mantener y desarrollar la vida corporal, intelectual y moral, y particularmente el derecho de recibir una formación y educación religiosa; el derecho a rendir culto a Dios, tanto privado como público, sin excluir la acción caritativa religiosa; muy especialmente el derecho al matrimonio y a alcanzar su fin propio, el derecho a la sociedad conyugal y doméstica; el derecho al trabajo como medio indispensable para el mantenimiento de la vida familiar; el derecho a escoger libremente un estado, aunque sea el sacerdotal o religioso; el derecho al disfrute de los bienes materiales, concorde con sus deberes y las limitaciones sociales»[34]; los derechos políticos de ciudadano; el derecho a la protección legal de su vida y familia; el derecho a una información verídica en lo que respecta a las cuestiones vitales que le conciernen; el derecho de reunión o libre asociación.

Siendo verdad que estos derechos fundamentales le corresponden, no es razonable que quede desamparado cuando le son conculcados injustamente. Tiene que defenderlos, en primer término, mediante el fiel y constante ejercicio de la corresponsabilidad en el orden y en pro del derecho dentro de la comunidad Pero aquí se plantea la cuestión candente de si pueden los ciudadanos oponer resistencia al poder del Estado que viole esos elementales derechos.

2. *Derecho de los súbditos a la resistencia*

Contra un *gobierno legítimo* es sencillamente ilícita toda revolución[35]. Quien dice gobierno legítimo, dice derecho a exigir la sumisión. Un gobierno no pierde su legitimidad porque dicte algunas leyes vejatorias e injustas, o porque el mandatario cometa personalmente graves pecados.

Contra una *agresión personal injusta* por parte de una autoridad puede uno defenderse, aun dando muerte al agresor en caso de extrema necesidad.

A un *gobierno ilegítimo* no se le debe, de suyo, ninguna sumisión, a no haber motivos especiales, lo mismo que tampoco se

33 Pío XII, Mensaje de navidad de 1942, AAS 35 (1942), p. 12
34 Ibíd., p 19
35 Véase la prop 63 del *Syllabus* de Pío IX, Dz 1763.

debe obediencia a las leyes injustas. Aquí la cuestión importante es determinar en qué circunstancias ha de considerarse un gobierno como ilegítimo:

a) Un gobierno puede ser ilegítimo por la forma como llega al poder. El revolucionario que se ha levantado en armas contra el gobierno legítimo, no legitima su autoridad por el hecho de dominar efectivamente en una parte del territorio nacional. Todo ciudadano está obligado a defender al gobierno legítimo contra los rebeldes, y en caso de necesidad y mientras dura la lucha, puede aun dar muerte al usurpador. Tal acto no sería arrogarse una autoridad que no se tiene (lo que sí sería ilícito), sino realizar la voluntad del legítimo superior en una guerra justa.

Pero si el usurpador se ha apoderado realmente del poder, el gobierno hasta entonces legítimo no debe continuar la lucha sino en el caso de que le asista la seguridad moral del triunfo y de que, todo bien considerado, el bien común saldrá ganando; porque sus derechos al poder deben posponerse al bien de la comunidad.

Es asimismo el bien común de la nación el que ha de dictar si se ha de reconocer o no al gobierno del usurpador.

b) Un gobierno llegado legítimamente al poder *se hace ilegítimo si comete flagrantes abusos de autoridad contra el bien común,* aherrojando la religión o la moral, el derecho o la justicia, en una palabra, invirtiendo el sentido y el fin de la autoridad.

Suponiendo, pues, que el *gobierno ha perdido su legitimidad* por haber abusado gravísimamente de sus poderes, *entonces es al pueblo a quien corresponde esencialmente el decidir su propia suerte y la del gobierno ilegítimo.* Pero, ¿de qué manera?

La *resistencia pasiva,* esto es, la simple no ejecución pacífica de las leyes, puede emplearse respecto de las leyes injustas y malas de un gobierno legítimo; con mucha mayor razón si el gobierno es esencialmente malo.

La cuestión más delicada es determinar *si hay derecho a la resistencia activa* contra un gobierno que se hubiera convertido en enemigo del pueblo, y que continuamente y en forma grave actúe contra el bien común. Últimamente, MAX PRIBILLA ha defendido tal derecho, aduciendo buenas razones y deduciéndolas hábilmente de la Sagrada Escritura y la tradición[36]. Y lo mismo MATÍAS LAROS[37].

36. M. PRIBILLA, S I, *An den Grenzen der Staatsgewalt,* en «Stimmen der Zeit» 141 (1948), 410-427, *Schlange und Taube,* ibíd., 148 (1951), 161-172.
37. M. LAROS, *Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben,* Francfort 1951.

Demostración: «Dios, al establecer el orden natural, no ha podido dejar a los individuos ni a los pueblos sin el correspondiente recurso *legítimo* para oponerse legalmente al poder, cuando éste abusa de su derecho. Ahora bien, el que juzga que la resistencia activa es ilícita en toda circunstancia, le quita al pueblo el derecho de aplicar los medios eficaces para salir de la extrema necesidad, cual es la de encontrarse en la ruina por obra precisamente de su propio gobierno»[38]. En la edad media, de acuerdo con las concepciones y prácticas entonces prevalentes, el sumo pontífice estaba facultado a desligar a los súbditos de la obediencia a reyes y emperadores, cuando éstos ofendían gravemente el bien común o los derechos de la religión. Es también tesis por todos sostenida que el pueblo tiene el derecho de destituir a los reyes o regímenes electivos cuando éstos no guardan las promesas hechas para su elección. De lo cual concluye PRIBILLA con TEODORO MEYER[39] y MAUSBACH[40]: «Si el quebrantar un contrato da a los estamentos el derecho de resistir a la tiranía, lo que autorizan los documentos positivos y escritos ¿no lo autorizará con mayor razón el derecho natural, dado por Dios a los pueblos? Parece, en todo caso, contradictorio que se conceda al individuo el derecho a la legítima defensa y se niegue a la nación entera el único medio legal que en determinados casos está a su alcance para salir de una grave necesidad, medio que no es otro que retirar al mandatario el poder del que está abusando»[41].

3. *Condiciones que legitiman la «revolución»*

Las condiciones que, según PRIBILLA, legitiman *la resistencia activa,* son las siguientes:

1) *Sólo puede pensarse en la resistencia activa cuando el Estado abusa de su poder en forma exorbitante;* por ejemplo, oprimiendo los derechos esenciales de la libertad, o suplantando el derecho por la violencia, el bien general por las ventajas de determinados partidos.

2) *La resistencia activa sólo es permitida cuando se han agotado los demás medios pacíficos.*

3) *Ha de tenerse la seguridad moral de que la revolución triunfará y que por tanto no empeorará la situación.*

4) Sólo ha de emplearse la violencia que sea indispensable para quitar el mal. PRIBILLA dice: «Por seguridad, sin embargo, antes excederse que apocarse»[42].

El determinar cuándo haya derecho a la revolución y cómo deba hacerse, no es de la competencia de un solo hombre, sino de las personas que parezcan competentes para hacerla triunfar; ellas están obligadas a desencadenarla, aun con peligro para sus personas, cuando se presentan esas graves circunstancias.

Los patrocinadores del derecho a la resistencia activa contra un régimen de violencia pueden apoyarse indudablemente sobre las palabras de Pío XI, en su encíclica *Firmissimam constantiam* del 28-3-1937[43], en la cual aprueba este modo de pensar, aunque señalando cuidadosamente los necesarios correctivos. La actitud del episcopado español en 1936 y las ideas sustentadas en su Carta colectiva del 1-7-1937 van evidentemente por este derrotero.

En la práctica será raro que se pueda pasar a la resistencia activa observando las condiciones mencionadas. Lo mejor será conformarse con la conocida sentencia que dice: *Principiis obsta, sero medicina paratur...* Al mal hay que oponerse en los comienzos, de lo contrario la medicina llega tarde. El cristiano ha de ocuparse de la política en su tiempo oportuno. En la mayoría de los casos la sola arma que le queda al cristiano contra la tiranía de un régimen es la paciencia y la oración.

4. *El tiranicidio*

«Tiranicidio» y resistencia activa no son una misma cosa. Claro está que la resistencia activa, en caso de grave necesidad, puede exigir la muerte del tirano, cuando es necesaria para el triunfo de la buena causa o cuando las operaciones militares la imponen. *Pero ningún particular puede arrogarse el derecho de matarlo por propia mano, ni siquiera quien esté persuadido de que el mando ejercido por el tirano era ilegítimo desde un principio o por abuso del poder.* Ningún particular tiene derecho para infligir a otro la muerte, si no es en un caso extremo de legítima defensa.

Si no es lícito dar muerte al tirano por propia decisión, esto es, sin que intervenga la autoridad pública, mucho menos lo será asesinar a un enemigo político incómodo, aunque se esté convencido de que su conducta es fatal para el pueblo.

A. BRIDE, *Tyrannicide, Dict. Théol. Catholique* 15, 1988-2016.
M. PRIBILLA, *An den Grenzen der Staatsgewalt,* «Stimmen der Zeit», 141 (1948) 410-427; 145 (1949-50) 385-388.
—, *Schlange und Taube,* «Stimmen der Zeit», 148 (1951) 161-172.

38. M. PRIBILLA, «Stimmen der Zeit» 141 (1948), 420.
39. *Institutiones iuris naturalis,* II, Friburgo de Brisgovia 1900.
40. *Staatslexikon,* Friburgo de Brisgovia 1927, tomo II, 402ss.
41. «Stimmen der Zeit» 141 (1948), 421.
42. L. c., 422.
43. AAS 29 (1937), 196ss.

M. LAROS, *Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben,* Francfort del Main 1951.
B. PFISTER y G. HILDMANN, *Widerstandsrecht und Grenzen der Staatsgewalt,* Berlín 1956.
W. SCHÖNFELD, *Zur Frage des Widerstandsrechtes,* Stuttgart 1955.
F. KERN, *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im frühen Mittelalter,* Colonia 1954.
J. ARANGO URIBE, *De catholicorum civium officiis secundum doctrinam Leonis XIII,* «Pediodica de re morali, canonica, liturgica», 26 (1937) 129-144.
W. SCHÖLLGEN, *El derecho de resistencia,* en *Problemas morales de nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1962, 246-257.
H. VON BORCH, *Obrigkeit und Widerstand,* Tubinga 1954.
C. HEYLAND, *Das Widerstandsrecht des Volkes gegen verfassungswidrige Ausübung der Staatsgewalt im neuen deutschen Verfassungsrecht,* Tubinga 1950.
TROTT ZU STOLZ, *Widerstand heute oder das Abenteuer der Freiheit,* Dusseldorf 1958.
J. KRAB, *Auftrag des Gewissens. Dokumente katholischen Widerstand,* Abensberg 1958.
«Herder Korrespondenz», 14 (1959-1960), p. 139-142: *Ist jeder Staat Obrigkeit? Zur Aussprache um eine Schrift von Bischof Otto Dibelius.*
B. SCHWANK, *Wie Freie — aber als Sklaven Gottes* (1 Petr 2, 16). *Das Verhältnis des Christen zur Staatsmacht nach dem Ersten Petrusbrief,* en «Erbe und Auftrag», 36 (1960) 5-12.
P. MEINHOLD, *Röm 13, Obrigkeit — Widerstand — Revolution — Krieg,* Stuttgart 1961.
W. GEIGER, *Gewissen, Ideologie, Widerstand, Nonkonformismus. Grundfragen des Rechts,* Munich 1962.
R. HAUSER, *Christ und Obrigkeit. Der Gehorsam in der politischen Ethik,* en «Wort und Warhrheit» 18 (1963) 57-671.
V. ZSIFKOVITS, *Der Staatsgedanke nach Paulus in Röm 13, 1-7 mit besonderer Berücksichtigung der Umwelt und der patristischen Auslegung.* «Wiener Beiträge zur Theologie», tomo VIII, Viena 1964.
H. MAIER, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie (1789-1901),* Friburgo de Brisgovia ³1965.
J. LECLERCQ, *Derechos y deberes del hombre,* Herder, Barcelona 1965.

Capítulo tercero

LA IGLESIA

En una exposición sumaria de la teología moral católica es, por desgracia, imposible mostrar todas las grandezas de la Iglesia, y fundamentar todas las tesis a ella pertinentes; es éste, además, el cometido de la dogmática. Y, sin embargo, no hay verdad alguna concerniente a la Iglesia que no incida en nuestra vida religiosa y moral. Con la Iglesia se nos han dado todas las riquezas: es, pues, una gracia que, al dársenos, nos compromete. En una moral de carácter eclesial es imprescindible presentar el misterio de la Iglesia en todos los tratados. No pretendemos repetir aquí cuanto hemos dicho respecto de la Iglesia, ni siquiera insinuarlo; debemos, sin embargo, trazar sus grandes líneas estructurales, de conformidad con el concilio Vaticano II y la elaboración total de esta moral, para determinar luego nuestra actitud básica con la Iglesia, junto con nuestros deberes en ella y respecto a ella.

«La Iglesia es la manifestación visible de la gracia salvadora de Cristo en forma de signo social *(societas - signum).* No es ella únicamente un medio de salvación, sino la misma salud de Cristo, es decir, la forma corpórea de esta salud divina: es la salud en cuanto se hace visible en el mundo. Constituye una cuasi-identidad con el "cuerpo del Señor"» [1]. Es el *sacramento primitivo* por cuanto se nos entrega completamente junto con Cristo, transmitiéndonos su amor; en suma, es el signo total de la salvación por el que se nos comunica toda la salud y en el que, con la gracia, se nos promulga también la nueva ley.

En el primer libro de esta moral mostramos cómo la vida cris-

1. E. H. SCHILLEBEECKX, *Christus, Sakrament der Gottbegegnung,* Maguncia 1960, pág. 58.

tiana es el encuentro con Cristo en su llamada y en nuestra respuesta: La Iglesia es el *sacramento de nuestro encuentro con Cristo* (I). El tema fundamental del segundo libro fue la vida de comunidad con Dios y con el prójimo por la caridad: La Iglesia es el *sacramento de la caridad* (II). La idea complexiva del tercer libro es la regia soberanía de Dios que todo lo abraza: La Iglesia es el *sacramento del amoroso dominio de Dios* (III).

Aquí se hará patente, una vez más, que la moral católica, en cuanto moral de la Iglesia, mantiene esencialmente y en todos los aspectos las estructuras fundamentales de lo sacramental, lo personal y la solidaridad.

I. LA IGLESIA, SACRAMENTO DEL ENCUENTRO CON CRISTO

> Cristo lo hizo y lo sufrió todo por la Iglesia, a la que escogió como a esposa y depositaria de la gracia y la verdad. A ella le dio todas sus riquezas y le otorgó todo el poder de su amor. En ella realiza Cristo el encuentro absolutamente personal con cada uno de nosotros: escuchándola a ella, lo eschuchamos a Él. Uniéndonos a ella vamos en seguimiento de Cristo, pues es así como le damos la respuesta de la fe, la esperanza, la caridad y la obediencia. «Todos los hombres son llamados a esta unión con Cristo, luz del mundo» [2].

Si Cristo lo hizo todo por su Iglesia, justo es que nosotros consagremos también a ella todas nuestras obras y sufrimientos, pues sabemos muy bien que de ese modo quedarán perfectamente dirigidas a Cristo; porque la Iglesia, que todo lo recibió de Cristo, no debe reservarse nada para su propia gloria. A ejemplo de María, en virtud de su mismo ser y en la medida de su fidelidad, es un canto de alabanza a aquel que «en ella hizo maravillas» (Lc 1, 49).

Como Cristo es el sacramento del encuentro con Dios, del mismo modo la Iglesia es el sacramento del encuentro con Cristo. Como Cristo no buscó sino la voluntad y la gloria del Padre al entregarse por su Iglesia, al término de su vida, así buscamos y hallamos a Cristo y al Padre al enderezar a la Iglesia todas nuestras obras y sufrimientos, pues ella no tiene sino la virginal preocupación de complacer a Cristo.

---

2. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 3.

1. *Palabra y respuesta*

Mientras que el vocablo alemán «Kirche» (del griego *kyriakè* = perteneciente al Señor) expresa en primer plano la total *adhesión de la Iglesia a Cristo*, la palabra «Iglesia», derivada de la palabra bíblica *ekklesía* (de kaleîn = llamar), expresa en romance y conforme a su raíz un aspecto fundamental de la esencia de la misma, a saber, que la Iglesia es *«la llamada por el Señor»*. Su vida la debe al llamamiento con que la convoca desde los cuatro puntos cardinales.

Fue el Verbo encarnado el que hizo surgir la Iglesia, que vive por su palabra. Es ella el cuerpo, o signo corporal del Verbo hecho hombre, del Cristo celestial. Por ella nos llama Cristo a salir del mundo, puesto que ella «no es del mundo», aunque esté en el mundo como palabra de Cristo, siempre dirigida al mundo hasta la consumación de los tiempos. A quien con ella escucha y atiende a Cristo, le llega el llamamiento de Dios: ya «no es del mundo».

La Iglesia misma sólo existe por la correspondencia al llamamiento del Señor, por la respuesta de la amorosa obediencia y de la amorosa adoración: sin el llamamiento de Cristo y sin el sí a este llamamiento no existiría. La palabra que la alienta es siempre operante, porque «las puertas del infierno no prevalecerán contra ella» (Mt 16, 18). Lucifer, el espíritu de la soberbia, selló la puerta tras de sí para no escuchar la palabra vivificante de Dios. Él es tiniebla por haber pretendido no deber su existencia sino a sí mismo. La Iglesia, por su parte, nunca perderá la palabra de vida. Pero mientras dure la peregrinación siempre deberá estar alerta para que todos sus miembros individuales y comunitarios escuchen siempre con humildad el llamamiento electivo de Dios y den a su primera respuesta del bautismo una realidad cada vez más perfecta.

Hay que comenzar por recibir *en la Iglesia* la palabra de la fe, y responder a ella; porque es de ella de quien recibimos la palabra veraz. Es ella la que nos garantiza la verdad que nos hace libres. Si le devolvemos la palabra de la fe, Dios la recibe complacido como respuesta de la misma Iglesia. Sin embargo, en ella no debemos confundir la tradición humana con el mensaje de salvación.

La Iglesia existe gracias al llamamiento electivo de Dios y a la respuesta de entrega a Cristo; de igual modo toda nuestra existencia cristiana, en todos sus aspectos, depende de que escuchemos a la Iglesia con fe, con amor, con sumisión y de que estemos uni-

dos con ella en la respuesta que da a Cristo. Unidos con ella nos orientamos en la humildad de la perfecta obediencia a la fe.

En la Iglesia continúa siempre *visible* para nosotros la palabra de Dios. Aquel dualismo que pretende dividir a la Iglesia por una parte en comunidad invisible de gracia, y por otra en sociedad jurídica visible resulta imposible para un católico. Es siempre un signo visible el que se nos ofrece en la Iglesia, no sólo en su presencia visible, en sus sacramentos visibles, sino también en sus funciones visibles, en su externa constitución y en su derecho, a pesar de toda imperfección. Considerada en su totalidad, es ella sacramento de la palabra de Dios encarnada y sacramento de nuestra respuesta, que hemos de dar con todo el corazón, con toda el alma, con todo nuestro ser corporal y espiritual, personal y comunitario.

Las tres funciones de la Iglesia en las que se hace más visible su misterio, abrazan nuestra existencia cristiana entera. En sus funciones sacerdotal y doctrinal nos transmite la *palabra de vida*. Bueno será contemplar aquí una vez más, sucintamente, la unidad de las funciones de la Iglesia: no hemos de pensar que la Iglesia exista en primer término para ser simple maestra que nos exija la fe en diferentes y determinados dogmas o que nos prescriba las normas de la conducta. La Iglesia viene en primer término para darnos la palabra vivificante de los sacramentos. En ellos, a través de ellos y con ocasión de ellos nos enseña lo que hemos de creer, esperar y amar, y lo que hemos de hacer. Su función pastoral tiende a darle a todo esto un perfecto desarrollo.

2. *Respuesta de adoración dentro de la comunidad de culto*

La función sacerdotal de la Iglesia significa para nosotros que no podremos participar de la gracia, de la gloria ni de la vida de Cristo sino esforzándonos por ser miembros vivos del pueblo sacerdotal de Dios, esto es, dando nuestra respuesta a Cristo, que se vuelve hacia nosotros en la Iglesia. La Iglesia nos anuncia las maravillas de Dios al darnos al Verbo vivificante. Por eso no podremos alabar a Dios en forma que le sea grata, ni unir nuestra voz al canto de alabanzas con que Cristo glorifica al Padre sino estando en la Iglesia, unidos a la Iglesia.

Para que nuestra piedad sea del agrado de Dios tiene que ser eclesial, «sacerdotal», tiene que ser sostenida por la graciosa intercesión sacerdotal de la Iglesia, por su alabanza eucarística, sacramental, y así incorporada al sacrificio de Cristo.

Es cierto que alguna vez puede suceder que Dios nos manifieste de manera especialmente poderosa su amor mediante alguna ilustración interior y mediante las disposiciones externas de su providencia, sin conexión aparente con el santo sacrificio o con los santos sacramentos. Pero, a pesar de ello, todos estos procesos tienen alguna relación intrínseca con la Iglesia en cuanto es sacramento primitivo. Porque no seríamos capaces de entender convenientemente el lenguaje amoroso con que Dios nos habla por los acontecimientos providenciales y dentro del corazón, si la comunidad cultual que es la Iglesia no nos hubiera preparado y dispuesto para oírle y responderle. La regularidad en participar en el culto de la Iglesia nos preserva de todo error, y muy particularmente de la orgullosa presunción de llegar a Dios sin intermediarios. Dios viene a nuestro encuentro en Cristo y en la Iglesia ¡y de qué manera tan personal, tan íntima, tan inefable! Pero hay una condición que nosotros hemos de realizar: asentir a los signos y mensajeros de la divina caridad.

Todo lo cual no es para negar que aun fuera de la comunión visible con la Iglesia católica haya verdaderos discípulos de Cristo y humildes adoradores del Dios uno y trino. Pero también es cierto que doquiera se adora a Dios «en espíritu y en verdad» se crean misteriosos lazos de unión con la comunidad «sacerdotal» de la verdadera Iglesia, mediante la gracia salvadora de Cristo y el sí del hombre. En donde sopla el Espíritu que unge al alma, allí está el reino de Cristo, el del sumo Sacerdote y el de su única esposa, la Iglesia; allí también se encontrará aquella íntima disposición, propia de la verdadera Iglesia, de recibir el Verbo de vida y de responderle sumiso tan luego como se lo reconozca.

«Alabada sea esta gran Madre por el misterio divino que nos comunica, introduciéndonos en él por la doble puerta que constantemente está abierta, de su doctrina y de su liturgia. Alabada sea por el perdón que nos garantiza. Alabada sea por los hogares de vida religiosa que suscita y protege, y cuya llama sostiene. Alabada sea por el mundo interior que nos descubre y en cuya profundización nos lleva de su mano. Alabada sea por el deseo y la esperanza que fomenta en nosotros. Alabada sea también por todas las ilusiones que desenmascara y disipa en nosotros, a fin de que nuestra adoración sea pura. ¡Alabada sea esta gran Madre!» [3].

3. *El sí a la Iglesia, maestra de la verdad y de la ley*

Es Cristo «el camino, la verdad y la vida» (Ioh 14, 6). Él es también el Verbo que da la vida. Esa vida y esa verdad nos la comunica por la Iglesia, por su palabra sacramental. La enseñanza

3 H. DE LUBAC, *Meditación sobre la Iglesia,* Desclée de Brouwer, pág. 266.

doctrinal de la Iglesia en los sacramentos nos conduce siempre al «Verbo de vida», interpretándolo y educándonos para una vida que sea una respuesta cada día más adecuada a la palabra de vida que se nos ha comunicado.

Sólo el *magisterio* de la Iglesia nos puede comunicar la auténtica verdad de la fe e instruirnos en una vida de acuerdo con la nueva ley, la de la gracia. En cuanto a la *Sagrada Escritura,* no es fuente doctrinal disociada de la Iglesia; es precisamente por medio de la Iglesia como Dios nos da la Sagrada Escritura; a ella quedó confiada.

Los mismos cristianos separados deben las verdades que aún conservan, no al *«volumen libri»*, sino a la Iglesia, en la que la Sagrada Escritura permanece siempre como libro viviente. El que a veces ella provoque entre los cristianos no católicos prodigios de amor a Cristo es indicio de que el poder iluminador de la Iglesia y de la verdad a ella confiada se extiende hasta esos círculos externamente separados.

«Es la Iglesia la que todos los días nos enseña la ley de Jesucristo, la que pone a nuestro alcance su Evangelio y nos ayuda a descifrarlo. ¿Dónde habría ido a parar este pequeño libro, o en qué estado nos hubiera llegado, si, por un imposible, no hubiera sido redactado y luego conservado y comentado en la gran comunidad católica? ¿Qué deformaciones y mutilaciones no habría experimentado tanto en su texto como en su interpretación...? La historia es bastante elocuente. Son innumerables las aberraciones que pretenden encontrar en el Evangelio su justificación... Ya lo hacía observar Orígenes; y el gran pensador bíblico no tenía reparo en denunciar «la tentación que encierra la lectura de los Libros Santos» cuando no se los lee *en la Iglesia.* A estas lecciones del pasado nuestra época añade las suyas. «El sentido del misterio escrito sólo puede ser patrimonio de la unidad social que lleva en sí misma la revelación de este misterio»; y si se puede afirmar con san Francisco de Sales que la «Escritura es muy suficiente» en determinado sentido «para instruirnos en todo», también hay que reconocer con él «que la insuficiencia radica en nosotros que, sin la tradición y sin el magisterio de la Iglesia, seríamos incapaces de determinar el sentido que hay que darle». De igual modo, cuando consultamos esta tradición y cuando escuchamos a este magisterio «no es que prefiramos la Iglesia a la Escritura, sino la explicación que de la Escritura nos da toda la Iglesia para nuestra propia comprensión». Nosotros creemos que la palabra de Dios «se ha dirigido a la *Iglesia*», y precisamente por eso es por lo que nosotros la escuchamos y la leemos *en la Iglesia*» [4].

Para tener la seguridad de que vamos en seguimiento de Cristo tenemos que estar en el cuerpo de la Iglesia, celebrar sus misterios,

4. H. DE LUBAC, o c. pág. 264-265.

contemplar sus santos y prestar fiel obediencia a sus enseñanzas.

La ciencia moral como la teológica puede ciertamente prestarnos un apoyo y una seguridad, pero sólo en cuanto es función del magisterio de la Iglesia. Los padres, los doctores y los maestros todos de la Iglesia, bajo su dirección y viviendo de su verdad y en íntima unión con ella, se han esforzado por dar a conocer la doctrina de la fe y de la moral de la misma, por exponerla sistemáticamente y por explicarla para cada época. Para llegar a un conocimiento teológico profundo de la moral cristiana es de todo punto necesario volver siempre de nuevo a la Escritura y a la tradición; pero no daremos con la tradición *viviente* sino en una teología moral aprobada por la Iglesia, enseñada bajo su mirada y cotejada con el desenvolvimiento constante de su vida. Si se desatendiera esa tradición eclesiástica que nos habla en la hora y lugar en que vivimos y si no se apelara sino a la «vida cristiana» reflejada en la Sagrada Escritura, rechazando la ciencia moral eclesiástica general, no se llegaría sino a un cristianismo edificado en el aire. No hay verdadero cristianismo, ni auténtica vida cristiana sino en la vida cristiana *de la Iglesia.*

Por eso sería una ridícula ingenuidad, cuando no orgullo pecaminoso, el del sacerdote que pretendiera encontrar la verdadera norma para juzgar la vida moral tan variada apoyándose sola y exclusivamente sobre la Sagrada Escritura y sobre la inspiración directa del Espíritu Santo —o sobre su propio espíritu crítico— y descuidando, o peor despreciando completamente la teología moral eclesiástica.

Aunque en el campo de la teología moral católica es siempre posible y a veces necesaria la disputa crítica respecto de las diversas posiciones de los moralistas, lo cierto es que para lograr una exposición fiel, y al mismo tiempo actual de la doctrina de la Iglesia, hace falta la mayor solidaridad posible de los teólogos moralistas entre sí y con los teólogos de las pasadas generaciones, junto con la fiel sumisión al magisterio de la Iglesia. No hay que olvidar, sin embargo, que, en los decretos del concilio Vaticano II (sobre todo en el *Decreto sobre la formación sacerdotal),* la Iglesia exige un amplio desarrollo de la teología moral.

II. LA IGLESIA, SACRAMENTO DE LA CARIDAD

Sólo de Dios puede decirse: «Él *es* la caridad» (1 Ioh 4, 16). Su amor se hizo visible en su Hijo encarnado. Cristo es sencillamente el sacramento primitivo de la divina caridad. El Hijo glorificado, después de haber manifestado en la tierra en su encarnación y en el misterio pascual, «la anchura, la largura, la altura y

doctrinal de la Iglesia en los sacramentos nos conduce siempre al «Verbo de vida», interpretándolo y educándonos para una vida que sea una respuesta cada día más adecuada a la palabra de vida que se nos ha comunicado.

Sólo el *magisterio* de la Iglesia nos puede comunicar la auténtica verdad de la fe e instruirnos en una vida de acuerdo con la nueva ley, la de la gracia. En cuanto a la *Sagrada Escritura,* no es fuente doctrinal disociada de la Iglesia; es precisamente por medio de la Iglesia como Dios nos da la Sagrada Escritura; a ella quedó confiada.

Los mismos cristianos separados deben las verdades que aún conservan, no al *«volumen libri»*, sino a la Iglesia, en la que la Sagrada Escritura permanece siempre como libro viviente. El que a veces ella provoque entre los cristianos no católicos prodigios de amor a Cristo es indicio de que el poder iluminador de la Iglesia y de la verdad a ella confiada se extiende hasta esos círculos externamente separados.

«Es la Iglesia la que todos los días nos enseña la ley de Jesucristo, la que pone a nuestro alcance su Evangelio y nos ayuda a descifrarlo. ¿Dónde habría ido a parar este pequeño libro, o en qué estado nos hubiera llegado, si, por un imposible, no hubiera sido redactado y luego conservado y comentado en la gran comunidad católica? ¿Qué deformaciones y mutilaciones no habría experimentado tanto en su texto como en su interpretación. .? La historia es bastante elocuente. Son innumerables las aberraciones que pretenden encontrar en el Evangelio su justificación... Ya lo hacía observar Orígenes; y el gran pensador bíblico no tenía reparo en denunciar «la tentación que encierra la lectura de los Libros Santos» cuando no se los lee *en la Iglesia.* A estas lecciones del pasado nuestra época añade las suyas. «El sentido del misterio escrito sólo puede ser patrimonio de la unidad social que lleva en sí misma la revelación de este misterio»; y si se puede afirmar con san Francisco de Sales que la «Escritura es muy suficiente» en determinado sentido «para instruirnos en todo», también hay que reconocer con él «que la insuficiencia radica en nosotros que, sin la tradición y sin el magisterio de la Iglesia, seríamos incapaces de determinar el sentido que hay que darle». De igual modo, cuando consultamos esta tradición y cuando escuchamos a este magisterio «no es que prefiramos la Iglesia a la Escritura, sino la explicación que de la Escritura nos da toda la Iglesia para nuestra propia comprensión». Nosotros creemos que la palabra de Dios «se ha dirigido a la *Iglesia*», y precisamente por eso es por lo que nosotros la escuchamos y la leemos *en la Iglesia*»[4].

Para tener la seguridad de que vamos en seguimiento de Cristo tenemos que estar en el cuerpo de la Iglesia, celebrar sus misterios,

4. H. DE LUBAC, o. c. pág 264-265.

contemplar sus santos y prestar fiel obediencia a sus enseñanzas.

La ciencia moral como la teológica puede ciertamente prestarnos un apoyo y una seguridad, pero sólo en cuanto es función del magisterio de la Iglesia. Los padres, los doctores y los maestros todos de la Iglesia, bajo su dirección y viviendo de su verdad y en íntima unión con ella, se han esforzado por dar a conocer la doctrina de la fe y de la moral de la misma, por exponerla sistemáticamente y por explicarla para cada época. Para llegar a un conocimiento teológico profundo de la moral cristiana es de todo punto necesario volver siempre de nuevo a la Escritura y a la tradición; pero no daremos con la tradición *viviente* sino en una teología moral aprobada por la Iglesia, enseñada bajo su mirada y cotejada con el desenvolvimiento constante de su vida. Si se desatendiera esa tradición eclesiástica que nos habla en la hora y lugar en que vivimos y si no se apelara sino a la «vida cristiana» reflejada en la Sagrada Escritura, rechazando la ciencia moral eclesiástica general, no se llegaría sino a un cristianismo edificado en el aire. No hay verdadero cristianismo, ni auténtica vida cristiana sino en la vida cristiana *de la Iglesia.*

Por eso sería una ridícula ingenuidad, cuando no orgullo pecaminoso, el del sacerdote que pretendiera encontrar la verdadera norma para juzgar la vida moral tan variada apoyándose sola y exclusivamente sobre la Sagrada Escritura y sobre la inspiración directa del Espíritu Santo —o sobre su propio espíritu crítico— y descuidando, o peor despreciando completamente la teología moral eclesiástica.

Aunque en el campo de la teología moral católica es siempre posible y a veces necesaria la disputa crítica respecto de las diversas posiciones de los moralistas, lo cierto es que para lograr una exposición fiel, y al mismo tiempo actual de la doctrina de la Iglesia, hace falta la mayor solidaridad posible de los teólogos moralistas entre sí y con los teólogos de las pasadas generaciones, junto con la fiel sumisión al magisterio de la Iglesia. No hay que olvidar, sin embargo, que, en los decretos del concilio Vaticano II (sobre todo en el *Decreto sobre la formación sacerdotal),* la Iglesia exige un amplio desarrollo de la teología moral.

II. LA IGLESIA, SACRAMENTO DE LA CARIDAD

Sólo de Dios puede decirse: «Él *es* la caridad» (1 Ioh 4, 16). Su amor se hizo visible en su Hijo encarnado. Cristo es sencillamente el sacramento primitivo de la divina caridad. El Hijo glorificado, después de haber manifestado en la tierra en su encarnación y en el misterio pascual, «la anchura, la largura, la altura y

la profundidad» (Eph 3, 18) de este amor, quiere continuar revelándolo en la Iglesia. En cuanto ella es comunidad de amor, en sus sacramentos, en sus funciones, sobre todo en su función pastoral, ha de tornarse sensible y visible a todos los hombres hasta el fin de los tiempos la caridad de Cristo. «La Iglesia es en Cristo como un sacramento o señal e instrumento de la íntima unión con Dios y de la unidad de todo el género humano» [4a].

1. *El pueblo de la alianza*

La Iglesia vive del pacto del amor y en el pacto del amor. Su misión consiste en dar a todos los hombres una participación en este pacto. El llamamiento de la elección que a ella le dio la existencia es un llamamiento de *agrupación*. Todo cristiano queda llamado personalísimamente a seguir a Cristo y a entablar el diálogo amoroso, mediante la participación en la vida trinitaria de Dios. Pero este llamamiento personal está implícito en el llamamiento de agrupación con el que Cristo ha convocado a su Iglesia para formar una santa asociación, una comunidad de amor. La comunidad eclesial opera como sacramento de la caridad cuando, de cualquier modo, se hace visible y sensible en ella y por ella, que el llamamiento de Dios que llama al pueblo crea entre todos los llamados la concordia y la solidaridad.

La oración pontifical de Cristo pidiendo la unidad de los apóstoles, y por ende la perfecta unidad de todos aquellos que «por su palabra habrían de creer» muestra claramente que la Iglesia es, precisamente por esta perfecta unidad en la caridad, el sacramento siempre operante de la caridad del Dios uno y trino, manifestada en Cristo. «Yo les he dado la gloria que tú me diste, a fin de que sean uno, como nosotros somos uno. Yo en ellos y tú en mí, para que sean consumados en la unidad y conozca el mundo que tú me enviaste y amaste a estos como me amaste a mí» (Ioh 17, 22s).

Cristo se nos muestra como sacramento eficaz de la caridad por esa inconcebible *solidaridad* que lo llevó a ofrecerse a responder por nosotros pecadores y a derramar por ello hasta la última gota de su sangre. La Iglesia, su pueblo de alianza tornará visible y experimentable, a través de todos los tiempos, esa misma solidaridad, mostrándose como comunidad de caridad. «Yo por ellos me santifico, para que ellos sean santificados de verdad» (Ioh 17, 19).

4a. *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* art. 1.

Según eso, la santidad y la acción salvadora de la Iglesia estará ante todo en mostrar una solidaridad de pueblo de Dios que imite la de Cristo.

La primera y más elevada finalidad de la revelación del soberano amor de Dios en Cristo y en su pueblo de la alianza es establecer la fraterna unión de los creyentes, y una unión tal que demuestre la caridad siempre presente de Dios, de forma que quienes estén fuera de la Iglesia puedan conocer la divina caridad que los está invitando a entrar.

Esta función sacramental, demostrativa y graciosamente mediadora de la Iglesia, se realiza de manera especial en los siete sacramentos. Hemos insistido bastante en que la salvación que nos traen es solidaria y social [4b]. Los diversos sacramentos muestran la acción septiforme de la Iglesia en esa salvación social y dan a conocer adecuadamente cómo en todas sus manifestaciones externas es la Iglesia el sacramento primitivo de la caridad.

Esta particularidad nos ofrece varios corolarios para la moral y la pastoral: La manera de celebrar los sacramentos, como también la respectiva catequesis debe mostrar lo más profundamente posible que cada uno de los sacramentos producirá una unión mucho más íntima con Cristo y una participación mucho más rica de gracias en la caridad unitrinitaria de Dios mientras más los celebre, los sienta y los tome la comunidad y cada uno de sus miembros como signos de alianza y de solidaridad salvadora. *Hay que dar el sí de la fraternidad al pueblo de la alianza para participar en la eficacia del pacto de amor entre Cristo y la Iglesia.* Puesto que los sacramentos, en su sagrado lenguaje de signos, significan, al mismo tiempo que la gracia, el deber de la unidad y solidaridad, es evidente que no se ha de limitar su carácter social y salvador a su celebración y a la gracia inmediata que otorgan: es la vida entera de la Iglesia y la de todo cristiano la que ha de estar marcada por él, puesto que es la Iglesia como cuerpo total la que está llamada a proclamar la gracia y el deber de la caridad en *forma de testimonio*.

La Iglesia en su totalidad y en cuanto pueblo unido con el vínculo del amor, en virtud de su vida directamente sacramental y de su propia y original esencia, debe ser presencia de la caridad de Cristo, para poder ser el signo salvador para todos los hombres. Aquí también vale decir: «Esta manifestación de la gracia

4b. Cf. principalmente tomo II, p. 182-197. *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* art. 11.

caracteriza a la Iglesia entera, no sólo a la jerarquía sino también a la comunidad de los fieles. La totalidad de la Iglesia, es decir, el pueblo de Dios bajo la dirección de la jerarquía eclesiástica es "la bandera levantada para las naciones" (Is 11, 12)[5]. No es sólo la jerarquía sino todo el pueblo fiel el que compone esencialmente ese *"sacramento primitivo"* que no es otro que la Iglesia de la tierra desde la ascensión de Cristo a los cielos; ambos, pueblo y jerarquía, son signos eficaces de gracia de Cristo subido al cielo»[6]. Por este motivo debemos a Cristo y a la Iglesia y *para la salvación de todos los hombres* la mayor solidaridad y mutua caridad. Las relaciones entre la jerarquía y los fieles deben ante todo reflejar esa mutua caridad. Sólo la mutua caridad de todos hará que la casa paterna de la Iglesia sea tan acogedora y atractiva que todos los hombres de buena voluntad, sólo al verla, tengan una idea del amor con que Cristo les brinda en la Iglesia y se sientan movidos a volver a ella.

Cualquier individualismo, cualquier desamor, cualquier desunión, cualquiera de aquellas obras del egoísmo irredento, «odios, discordias, celos, iras, rencillas, disensiones, divisiones, envidias» (Gal 5, 20) que se encuentre en los miembros de la Iglesia, oscurece y aminora la eficacia y la fuerza radiante de la Iglesia, sacramento primitivo de la caridad de Cristo.

2. *La pastoral de la Iglesia, expresión de la caridad*

La función pastoral de la Iglesia es misión y expresión del amor pastoral de Cristo, el cual extiende su caridad y sus cuidados pastorales a su Iglesia, y a todos por su medio (cf. Ioh 10, 11; 1 Petr 2, 25; 5, 2ss). El poder directivo le fue confiado a la Iglesia cuando el Señor dirigió a Pedro la pregunta: «Simón, hijo de Jonás, ¿me amas?» (Ioh 21, 15ss). Sólo un grande amor a Dios posibilita a los pastores supremos y a los sacerdotes el profesar a todos un verdadero amor.

Cualquiera que tenga parte activa en la misión pastoral de la Iglesia, como también cada uno de los fieles, debe empeñarse por mirar las leyes y prescripciones de la santa madre Iglesia a la luz de la regla suprema del reino de Dios, a la luz de la caridad de Cristo por su Iglesia y de la Iglesia por Cristo y por todos los redimidos. Todas las leyes eclesiásticas, por ejemplo, las leyes

5. Concilio Vaticano I, Dz 1794.
6. E. H. SCHILLEBEECKX, l. c., pág. 58

cultuales, las que prescriben la asistencia a la santa misa, los ayunos, las directrices sobre películas y lecturas y no menos las leyes penales eclesiásticas, son todas expresión de la caridad en que arde la Iglesia por el honor de su Señor y por la salud espiritual de todos[6a].

La conclusión que de aquí se desprende es que los hijos de la Iglesia han de practicar una *obediencia amorosa y viviente.* Se deshonra a la Iglesia no sólo cuando arbitrariamente se dictan o se quebrantan sus leyes, sino también cuando el que manda lo hace sin caridad, o el que obedece lo hace a disgusto, a la manera de esclavos, o sin espíritu. Tanto en los superiores como en los súbditos ha de existir la virtud de *epiqueya,* que impedirá aferrarse innecesariamente a los términos materiales de lo mandado, como si la Iglesia hiciera más caso de la letra que de la caridad, o como si mandara simplemente por el gusto de mandar[6b].

El discípulo de Cristo ha de sufrir y consumirse de celo cuando ve que ni el pueblo creyente, ni acaso los pastores todos, tributan a Cristo el honor que merece, ni consiguen edificar el mundo. Pero lo humano, lo demasiado humano de la Iglesia no ha de apagar el amor por ella, sino que ha de encender el celo por su bien. La Iglesia venera como santos a no pocos seglares, hombres y mujeres, que, pese a su humildad y auténtica caridad, se atrevieron a amonestar seriamente a obispos y pontífices.

Todo cristiano está llamado a trabajar activamente y no sin corresponsabilidad en el establecimiento del reino de Dios; pero ha de acordarse siempre de que, para que su acción sea provechosa, debe ir animada por el espíritu de humilde y valiente caridad y de rendida sumisión a los pastores de la Iglesia.

III. LA IGLESIA, SACRAMENTO DEL REINO DE DIOS

1. *La Iglesia, esclava del Señor*

La Iglesia, que vive del inmerecido amor de Cristo, ha sido llamada para ser, mediante la ofrenda de un perfecto servicio a la voluntad de su divino fundador y esposo, un sacramento, es decir, un signo visible y eficaz de la amorosa obediencia de Cristo al Padre con la cual salvó la humanidad.

6a *Decreto sobre la formación sacerdotal,* art. 16.
6b. Cf. sobre esto, el apartado sobre la ley humana, liberación y dispensa de la ley y epiqueya, tomo I, p. 322 338.

No realiza simplemente la Iglesia la expresión bíblica βασιλεία τοῦ Θεοῦ en cada uno de sus significados [7]. Así no ejerce un dominio perfecto e independiente sobre los hombres. Su característica distintiva es más bien estar a las órdenes del Señor y considerarse como su esclava, a ejemplo de María, figura típica de la Iglesia. La Iglesia como sacramento del reino de Dios quiere decir en primer lugar y de un modo fundamental, que ella realiza típica y perfectamente, en forma visible, la amorosa sumisión al dominio de Dios.

Cuanto más perfectamente realice la Iglesia en su conjunto y en cada uno de sus miembros la entrega al amoroso dominio de Dios, con tanta mayor eficacia podrá proclamar los derechos que tiene Dios a dominar. Por eso cualquier esfuerzo que haga por adquirir poder o prestigio terrenales, cualquier rebelión contra la legítima autoridad eclesiástica, o, a la inversa, cualquier mandato arbitrario por parte de ella, oscurece su condición de sacramento del reino y del dominio de Dios.

La Iglesia será en todos los tiempos un signo eficaz del absoluto dominio amoroso de Dios, ya que, gracias a la asistencia del Espíritu Santo, permaneció fiel a la voluntad de Dios, guardando todos los principios esenciales de su doctrina, de su constitución y de su culto. Tampoco le faltarán los santos que realicen ejemplarmente la amorosa donación al gracioso dominio de Dios. Así realizará ella aquella promesa del Señor: «Ésta será la alianza que yo haré con la casa de Israel en aquellos días, palabra de Yahveh: Yo pondré mi ley en ellos y la escribiré en su corazón, y seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» (Ier 31, 33; cf. Hebr 8, 10).

Así como los diversos sacramentos representan las cosas celestiales mediante signos terrenos imperfectos, así la Iglesia, a pesar de su grandeza escatológica, no es más que un preludio del reino celestial. Por eso repetimos siempre en la Iglesia y con la Iglesia la oración de cada día: «Hágase tu voluntad así en la tierra como en el cielo» (Mt 6, 10). El cielo es el reino perfecto del amor de Dios. Cierto que sobre la tierra, en la Iglesia y en los redimidos, obra el mismo amor del cielo por el Espíritu Santo, que es el espíritu de amor. Pero estando aún en su condición de sierva y ocupando su propio puesto de «barca de Pedro», se encuentra asediada por el mal espíritu del viejo egoísmo, del mandar autoritario, o del de una sumisión nada más que exterior e insincera.

De aquí que para alcanzar su eficacia como sacramento origina-

7 Cf. R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich*, Friburgo 1959.

rio del reino de Dios tiene que entablar la lucha cotidiana, blandir el arma de la oración y aun *confesar diariamente sus culpas*. Los fieles todos pronuncian su «*mea culpa*», y sobre todo los sacerdotes: sí, todo el pueblo de Dios confiesa sus yerros. «Confesaos, pues, mutuamente vuestras faltas y orad unos por otros» (Iac 5, 16). Es cierto que la calumnia contra la Iglesia toda, contra alguno de sus miembros, sobre todo contra alguno de sus pastores oscurece la misión de la Iglesia en su calidad de sacramento del reino de Dios; pero no menos la oscurece la ilegítima defensa individual o general no apoyada en la verdad. La Iglesia no necesita de nuestras mentiras. Quien no quiere tener por verdaderas las faltas de algunas comunidades o de algunos dignatarios de la Iglesia de tiempos pasados o presentes, a pesar de ser bien conocidas, o quien pretende justificar lo que en realidad no es sino una lamentable concesión al espíritu del mundo, le resta eficacia a la acción de la Iglesia en cuanto sacramento del reino de Dios. La humilde confesión de las debilidades es de una eficacia insustituible.

2. *Doctrina social de la Iglesia*

La Iglesia, para realizar su cometido de sacramento del reino de Dios, debe no sólo arraigarse profundamente en todo el mundo, sino también iluminar los problemas concretos de toda la existencia humana, mediante la vida ejemplar de sus santos — todo cristiano auténtico, en unión con los demás fieles, hace sentir la presencia de la Iglesia en su respectivo ambiente —, y mediante la proclamación de su doctrina social. La moral social no es menos importante que la individual y no puede separarse de ella. Sería muy discutible la moralidad individual de la mayoría de los cristianos si no se empeñaran sinceramente por conformar con las leyes de la creación y de la redención también la vida pública en todas sus manifestaciones. Faltaríale un elemento esencial a la moral personal del cristiano al faltarle ese empeño por procurar la gloria de Dios en la vida pública, mediante la palabra y el buen ejemplo.

La obediencia que la Iglesia debe a su Señor, que es al mismo tiempo el Creador y el Redentor, la obliga a pregonar en forma actual y acomodada a los problemas contemporáneos, no sólo las leyes de la creación, sino también el plan de la salvación. Por lo mismo debe hacer sentir su presencia en todos los campos de la vida pública mediante la predicación y difusión de la moral social.

Pero hemos de subrayar que la Iglesia no llegará a ser el signo

verdaderamente eficaz del regio dominio de Dios mientras la jerarquía y los miembros todos de la Iglesia no cumplan como conviene su respectivo cometido. Los representantes de la jerarquía saben muy bien que no poseen los necesarios conocimientos técnicos en todos los ramos del saber para impartir órdenes directas en cada caso particular. No son competentes en todos los aspectos, especialmente en los pormenores técnicos. Es a los seglares, dirigidos por el magisterio eclesiástico, a quienes corresponde llevar a la práctica las grandes enseñanzas de la doctrina social en forma cabal aun desde el punto de vista técnico [8].

La Iglesia no ha sido llamada únicamente a predicar. O digamos que aun en este aspecto es también «sacramento» en sentido pleno, *cuando en su calidad de signo,* es decir, por su *testimonio,* se convierte en muda *predicación.* Efectivamente, no basta que los miembros aislados o en comunidad sean ejemplares; es la Iglesia misma la que debe plasmar ejemplarmente en su propia vida íntima los principios básicos de todo orden social, ante todo los dos principios de *solidaridad* y *subsidiaridad.*

3. *Iglesia y Estado; Iglesia y política*

La Iglesia debe mostrar que es sacramento, esto es, instrumento eficiente del regio dominio de Dios, hasta en sus relaciones con el Estado y con la política. La Iglesia no está llamada precisamente para dominar. Al contrario, debe estar por encima de las ambiciones terrenas, de modo que sin obstáculos y con toda la fuerza de su autoridad pueda proclamar el amoroso dominio de Dios.

Tanto la Iglesia como el Estado son *sociedades perfectas en su respectiva esfera,* lo que significa que pueden disponer de todos los medios y expedientes necesarios para conseguir su finalidad específica; significa también que no están sujetas a ningún poder terreno superior, sino sólo a Dios y a sus divinas leyes.

«Dios ha distribuido el gobierno del género humano entre dos potestades, a saber: la eclesiástica y la civil; una está al frente de las cosas divinas; otra, al frente de las humanas. Una y otra son supremas en su esfera; una y otra tienen límites determinados, definidos por la naturaleza de cada una, y que circunscriben la esfera

8. Véase lo dicho en «El recto orden en la posesión y uso de los bienes materiales», infra, p. 522s. Sobre esto se expresa con toda claridad JUAN XXIII en *Mater et magistra,* cuarta parte; cf. E. WELTY, o. c., p. 169ss; cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 23-44, 61-90.

en que se desarrolla por derecho propio la acción de cada una» [9].

Síguese de aquí que contraviene a la misión propia y esencial de la Iglesia quien pretende armarla con un poder temporal cualquiera o lanzarla a las luchas temporales de la política como tal.

Con esto no queremos decir nada contra el Estado de la Iglesia en su forma actual, pues no hay que ver en él un poder político temporal, sino más bien la condición de independencia en que debe estar el papa respecto de todo poder político. Mucho menos se oponen a la misión y al carácter espiritual de la Iglesia los arbitrajes y mediaciones pacíficas de la Santa Sede, realizadas por encima de todo partido político.

Pero si teóricamente son claras las diferentes funciones y poderes de ambas autoridades, en la práctica sus mutuas relaciones pueden dar lugar a desavenencias, a veces fructuosas, pero siempre peligrosas. Por su mismo ser y por la fiel predicación del regio dominio de Dios se yergue la Iglesia como una barrera protectora de la libertad frente a los esfuerzos del totalitarismo de los Estados.

Y porque es una comunidad, una «sociedad perfecta», envuelve en cierto modo a la sociedad civil. Y por eso mismo ella la retiene, o se esfuerza por retenerla dentro de ciertos límites. Esto es causa de que entre las dos surja fatalmente una rivalidad y una lucha casi incesante. «Nada hay más inestable y más precario que su equilibrio». Aun cuando por ambas partes los hombres traten de buscar el acuerdo, es raro que los dos legisladores armonicen en todo. Apenas apaciguados, los conflictos vuelven a renacer, sordos o violentos, mezquinos o trágicos» [10].

Aunque las relaciones tirantes entre la Iglesia y el Estado pudieran degenerar en dolorosos conflictos, no hay razón para desconocer los benéficos resultados que aun de allí pueden dimanar; pues entonces aparece la Iglesia como el dique salvador que impide al poder temporal esclavizar las conciencias. Pues si la Iglesia enseña a los fieles a prestar verdadera obediencia interna al Estado que respeta los derechos de los ciudadanos y les otorga lo debido, también le señala al Estado sus límites, cuando pretende apropiarse de «lo que es de Dios» (Mt 22, 21; cf. Rom 13, 7).

Señalemos los principios fundamentales que nos han de orientar en la búsqueda de una provechosa armonía entre ambos poderes.

Primer principio: *La Iglesia no tiene poder, ni directo ni indirecto sobre lo temporal, en el sentido de que, aun poseyendo toda*

9. LEÓN XIII, *Immortale Dei,* Dz 1866. Cf. Dz 1869, 2203.
10. H. DE LUBAC, o. c., pág. 157s.

autoridad para enseñar, no tiene jurisdicción alguna en el terreno político.

No vamos a pretender que cuando Cristo declaró solemnemente ante Pilato: «Mi reino no es de este mundo» (Ioh 18, 36), proclamaba directamente nuestra tesis; pues, al fin, Cristo posee legítimamente todo poder y autoridad, y «todas las cosas fueron creadas por Él mismo y en atención a Él mismo, y todas subsisten por Él» (Col 1, 16s). Pero el hecho es que Cristo no quiere hacer valer su poder a la manera de los poderosos del mundo; prefiere establecer el dominio de Dios sobre la tierra mediante su obediencia y el amor llevados hasta la muerte de la cruz. Su solemne declaración proclama, sin embargo, indirectamente nuestro aserto: si los pastores de la Iglesia ejercieran directa o indirectamente un poder temporal dentro del concierto de los demás poderes temporales, fácilmente se verían arrastrados a dominar a la manera del siglo, con la altanería del viejo Adán. La Iglesia debe estar por encima de las intrigas de los negocios mundanos, para poder proclamar inequívocamente el regio dominio de Dios y para no quedar expuesta a poner su confianza en los medios humanos en la persecución de su finalidad propia.

Ningún católico se atreverá a afirmar hoy que la Iglesia tiene poder directo sobre el Estado. Cierto es, por otra parte, que desde Belarmino se ha hecho común esta afirmación: «La Iglesia tiene una *potestas indirecta in temporalia.*» Pero lo que con ello se quiere significar no ofrece duda. De ningún modo se reivindica para la Iglesia un poder *temporal,* ni siquiera indirecto. La Iglesia no tiene ningún poder temporal jurisdiccional; sólo tiene la autoridad doctrinal sobrenatural para proclamar el regio dominio de Dios sobre todos los ámbitos de la existencia. Confesamos que sería mejor cambiar los términos *potestas indirecta* por otros que evitaran todo equívoco.

Escribe Y. Congar: «No entra en los atributos esenciales de la Iglesia el poder temporal, si exceptuamos el humilde derecho de poseer, dentro de la libertad evangélica, aquel mínimo de bienes indispensable para vivir en el mundo. La Iglesia no posee jurisdicción alguna sobre lo temporal. Si alguna vez la ejerció fue por los especiales motivos históricos de una cristiandad que formaba junto con el Estado y de común acuerdo con los príncipes una *res publica christiana*... La Iglesia no tiene jurisdicción sino sobre sus fieles, y todavía es una jurisdicción de naturaleza esencialmente espiritual» [11].

Aunque no se ha de pasar por alto que el ejercicio consciente de la autoridad espiritual puede tener a veces sensibles repercusiones en el ámbito de lo temporal, ya que lo espiritual y lo temporal forman un todo indisoluble.

11. Y. Congar, art. *Église et État,* en la enciclop. *Catholicisme* III, col. 1435; cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 76.

Pero el poder de la Iglesia como tal sólo recae sobre lo espiritual, y en cuanto es espiritual.

Segundo principio: *El Estado no tiene autoridad espiritual de ninguna clase.*

Comete un atropello contra las cosas sagradas y contra la separación de los poderes querida por Dios, el Estado que se arroga arbitrariamente autoridad eclesiástica o el que se empeña en dominarla por medio de la política, o en ponerla al servicio de su política, o en mermarle los derechos religiosos. Ésta es una tesis central del tema de la *libertad religiosa.*

Ni se diga que la Iglesia hace política cuando rechaza las pretensiones de algún Estado o partido que se entromete arbitrariamente en los asuntos religiosos, pues no hace más que defender la independencia de la autoridad espiritual y la libertad de conciencia.

Tercer principio: *La Iglesia, en virtud de su misión sacerdotal y espiritual, tiene el deber y la autoridad de enseñar cuanto atañe a las leyes morales que deben regir tanto la actividad estatal y política como los sectores todos de la vida social.*

Observemos que si la lucha política es esencialmente extraña a la Iglesia, entra, por el contrario, enteramente en su misión espiritual el anunciar y explicar a los Estados y a los políticos la palabra de Dios *en forma oportuna.* La política no puede cerrarse a las provechosas exigencias del reino de Dios.

Aunque los mandatarios y políticos cristianos tengan el derecho de rechazar las posibles extralimitaciones de las personas eclesiásticas, han de reconocer, sin embargo, que Dios es el amo y Señor tanto de la política y del Estado como de la Iglesia. Cuando la política roza directa o indirectamente con la conciencia, la moral o la religión ha de buscar sus normas en la revelación natural y positiva, cuya proclamación y explicación está confiada a la Iglesia. Al reconocerle esa función no queda el Estado subordinado a la Iglesia, pues no hace más que aceptar la subordinación de la Iglesia y del Estado al mismo Dios [12].

Cuando los hombres de Iglesia en cuanto miembros de la sociedad civil emiten su parecer respecto de las *cuestiones políticas de ac-*

12. Acerca de las dificultades de aplicación de este principio general en nuestra sociedad pluralista ya hemos hablado repetidas veces. Véase también mi libro: *Ehe in dieser Zeit,* pág. 315-321; 465-485 (versión castellana: *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1964, pág. 332-338; 492-516).

tualidad, no hacen más que usar de sus derechos ciudadanos; a sus declaraciones ha de dárseles la misma importancia que a las de los demás ciudadanos, conforme al grado de formación y competencia política de que gocen. El caso sería distinto si, hablando como pastores de la Iglesia, anuncian la palabra incuestionable de Dios, exigen los derechos inalienables de la conciencia o amonestan a los fieles a formar un frente único para la defensa de la religión y la moralidad: en tal caso, también los políticos han de inclinarse ante su voz.

Tampoco hace política la Iglesia porque fustigue el intento de expulsar a Dios de la vida pública o porque censure las faltas a normas claras de moral política; con ello no trata sino de ilustrar la conciencia y dar a las realidades terrenas su verdadero significado, no de arrogarse ningún poder.

Cuarto principio: *En las cuestiones mixtas, que rozan no sólo con los intereses espirituales de la Iglesia,* sino también con los temporales del Estado, *es indispensable la colaboración, dentro de un espíritu de recíproca confianza y de respecto por la respectiva competencia.*

Siendo uno mismo el individuo que pertenece a la comunidad de la Iglesia y a la del Estado, y siendo el hombre completo — como persona y como ser social — el que está llamado al fin sobrenatural, es forzoso que algunos asuntos se subordinen en un aspecto a la autoridad espiritual de la Iglesia, y en otro a la autoridad civil del Estado. Por ejemplo, la enseñanza pública, los establecimientos de formación eclesiástica subvencionados por el Estado, la provisión de vacantes eclesiásticas subvencionadas por el gobierno, la erección de centros eclesiásticos, la protección estatal de las fiestas establecidas por la Iglesia, y muchos otros asuntos por el estilo.

Dentro de un orden idealmente perfecto debería poder aplicarse la tesis siguiente: de suyo, en caso de conflicto en estos asuntos, debe prevalecer la solución presentada por la Iglesia, pues, en el orden de los valores, han de quedar primero a salvo los espirituales. Después de todo, ésta sería la mejor garantía del bien común temporal.

Pero la dura realidad de la vida y la corta visión humana obligan siempre a seguir el camino de una conveniente transacción.

Quinto principio: *Es imposible que la Iglesia y el Estado se ignoren recíprocamente.* Las formas que han de regular sus mutuas relaciones pueden ser muy variadas, conforme a las circunstancias históricas. A este respecto, lo único que se puede decir es que en lo pasado no todas fueron igualmente buenas.

«El mínimo exigido es que el Estado deje a la Iglesia la *plena y perfecta* libertad de servir. Fuera de eso, se ofrecen las más variadas posibilidades, y todos los grados de convivencia, como la subordinación del Estado a la Iglesia, la benévola neutralidad, los convenios parciales — como en Francia —, los concordatos, con cuanto encierran de enojoso, y el Estado formalmente católico. Como se ve, hay lugar para muchas formas; su lista no está aún completa»[13].

La separación completa de la Iglesia y del Estado no puede considerarse como ideal[14], no sólo porque semejante separación procede generalmente de hostilidad hacia la Iglesia, sino porque es antinatural, toda vez que las dos supremas autoridades establecidas por Dios rehusarían colaborar positivamente. Por otra parte, la libertad ha de estar garantizada a todos los ciudadanos, cualquiera que sea la forma de colaboración. El evangelio que la Iglesia predica no necesita ni soporta una intolerancia estatal para con quienes no lo han aceptado. Pero en circunstancias especiales, sobre todo en Estados de minoría católica, la separación de la Iglesia y del Estado puede ser un mal menor ante la lucha permanente, o ante la peligrosa aspiración de un Estado no cristiano a someter a la Iglesia a su tutela.

Pío XII, *La Iglesia en la verdadera restauración del mundo.* Alocución de 20 de febrero de 1946. C. E. D., 323ss.
A. Weithaas, O. F. M., *Kirche und Staat in paulinischer Sicht,* «Theologie und Glaube», 45 (1955) 433-441.
J. Courtney Murray, S. I., *The Church and Totalitarian Democracy, Leo XIII. on church and state.* «Theological Studies» 13 (1952) 525-563; 14 (1953) 1-30; cf. «Herderkorr», 7 (1953) 468-474; 8 (1953)-54, 278-283.
R. Guardini, *Vom Sinn der Kirche,* Wiesbaden ³1933.
H. de Lubac, S. I., *Meditación sobre la Iglesia,* Bilbao ²1949.
C. Journet, *L'Église du Verbe incarné?,* I-II, Brujas-París 1941-1951.
L. Cristiani, *Faut-il obéir à l'Église?,* París 1955.
H. Hirschmann, *Die Freiheit in der Kirche,* «Stimmen der Zeit» 161 (1957-1958) 81-92.
G. E. Kafka, *Die Katholiken vor der Politik* (artículos de renombrados autores sobre la situación de la Iglesia y el Estado), Friburgo de Brisgovia 1958.

13. Y. Congar, l. c. III, col. 1439s. La subordinación política del Estado a la Iglesia, aun por especiales circunstancias históricas, es la forma más peligrosa. Véase mi libro *Fuerza y flaqueza de la religión,* Herder, Barcelona ²1964, pág. 81-93; 212-234, y mi artículo «Kirche und Staat» en *Christliche Religion,* Fischer-Lexikon, t. III.
14. Pío IX, Dz 1755.

G. HEINZ-MOHR, *Unitas christiana. Studien zur Gesellschaftslehre des Nikolaus von Cues,* Tréveris 1958.
A. BEA, *Date a Cesare quel che è di Cesare e a Dio quel che è di Dio,* «Civiltà Cattolica» 109 (1958) IV, 572-583.
«Herderkorr.», *Welt der Bücher* 1958, 505-516: *Kirche und Staat* (Besprechung von insgesamt 41 Büchern über das Verhältnis von Kirche und Staat bis zum Ausgang des Mittelalters).
A. STILFVATER, *Gottes Volk in Gottes Reich,* Augsburgo 1959.
B. HANSSLER, *Das Gottesvolk der Kirche,* Dusseldorf 1960.
B. HÄRING, *La Iglesia es amor. Hemos olvidado que somos hermanos,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 264-281.
M. LACKMANN, *Credo Ecclesiam catholicam. Evangelisches Bekenntnis gegen den Protestantismus,* Graz 1960.
H. ASMUSSEN, *Über die Macht,* Stuttgart 1960.
K. RAHNER, *Die Macht,* Friburgo de Brisgovia 1960.
H. SCHLIER, *Die Einheit der Kirche nach dem Neuen Testament,* «Catholica» 14 (1960) fascículo 3, p. 161-177.
Y. CONGAR, *El misterio del templo,* Barcelona 1964.
A. DESQUEYRAT, *L'enseignement «politique» de l'Église,* I. *L'État,* París 1961.
O. ROEGELE, *Kirche und Politik,* Dusseldorf 1956.
M. PACAUT, *La théocratie: l'Église et le pouvoir au Moyen-Age,* París 1957.
E. BEAU DE LOMÉNIE, *L'Église et l'État, un problème permanent,* París 1957.
P. BIGO, *Politique et religion,* «Revue d'Act. Pop.», 113 (1957) 1155-1173.
Politique et religion, «Recherches et Débats», 26 (1959).
L. BOUYER, *Wort-Kirche-Sakrament in evangelischer und katholischer Sicht,* Maguncia 1961.
H. RAHNER, *Kirche und Staat im frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung,* Munich 1961.
F. HOLBÖCK y TH. SARTORY, *El misterio de la Iglesia,* 2 vols., Herder, Barcelona 1966 (abundante y selecta bibliografía).
J. DANIÉLOU y H. VORGRIMLER, *Sentire Ecclesiam. Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit,* Friburgo 1962.
A. AUER, *Gestaltwandel des christlichen Weltverständnisses,* en «Gott in Welt» (miscelánea en honor de KARL RAHNER), Friburgo de Brisgovia 1964, I, 333-365.
—, *Weltoffener Christ,* Dusseldorf [3]1963.
J.L. WITTE, *Zu den vier Wesenszügen der Kirche,* en «Gott in Welt» (miscelánea en honor de K. RAHNER), Friburgo de Brisgovia 1964, II, 427-454.
B. HÄRING, *Das Geheimnis der Kirche im Spiegelbilde christlicher Moral,* en «Gott in Welt» (miscelánea en honor de K. RAHNER), Friburgo de Brisgovia 1964, II, 186-205.
J. MATTES, *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft,* Hamburgo 1964.
K. RAHNER, *Grenzen der Kirche. Wider klerikale Triumpfalisten und laikale Defätisten,* en «Wort und Wahrheit» 19 (1964) 249-262.
Cardenal SUENENS, *L'Église et les civilisations,* en «Callectanea Mechliniensia» 49 (1964) 113-132.
H. FLATTEN, *Fort mit der Kirchensteuer?,* Colonia 1964.
Der Zug durch das Rote Meer. Konzil und Kirchenreform inmitten einer Welt im Wandel, en «Wort und Wahrheit» 19 (1964) 409-429.

W. CONRAD, *Der Öffentlichkeitsauftrag der Kirche. Eine Untersuchung über den Rechtscharakter der Einigungsformel der deutschen Staatskirchenverträge seit 1945,* Gotinga 1964.
M. KAISER, *Das Prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche,* en «Archiv für katholisches Kirchenrecht» 133 (1964) 3-13.
A. MÜLLER, *Das Problem von Befehl und Gehorsam im Leben der Kirche, eine pastoraltheologische Untersuchung,* Einsiedeln 1964.
K. BROCKMÖLLER, *Industriekultur und Religion,* Francfort del Main 1964.
F. BÖCKLE, *Zur Krise der Autorität. Randbemerkungen aus Anlass eines Besuches,* en «Wort und Wahrheit» 20 (1965) 805-813.
R. WITTMANN, *Bedeutung und Gefahren des Institutionellen in der Kirche,* en «Monatsschrift für Pastoraltheologie» 257-269.
H. WULF, *Kirchen im Dialog,* en «Stimmen der Zeit» 176 (1965) 81-97.
K. RAHNER, *Kirche im Wandel,* en «Stimmen der Zeit» 175 (1965) 437-454.
E. HÖFLICH, *Ideologien in der Kirche. Kritische Perspektiven zum innerkirchlichen Bewusstseinswandel,* en «Frankfurter Hefte» 20 (1965) 637-646.
A. HOLLERBACH, *Trennung von Kirche und Staat?,* en «Hochland» 58 (1965-1966) 63-67.
H. KÜNG, *Estructuras de la Iglesia,* Estela, Barcelona 1965.
H. FRIES, *Aspekte der Kirche,* Stuttgart 1963.
H. KÜNG, *Die charismatische Struktur der Kirche,* en «Concilium» 1 (1965) 282-290.
—, *La Iglesia,* Herder, Barcelona 1968.
G. PHILIPS, *La Iglesia y su misterio en el concilio Vaticano II,* 2 vol., Herder, Barcelona 1968.
A. GRÉA, *La Iglesia y su divina constitución,* Herder, Barcelona 1968.

Sección segunda

LA VIDA Y LA SALUD BAJO EL AMOROSO DOMINIO DE DIOS

El asentimiento debido al amoroso dominio de Dios ha de plasmarse dentro de la comunidad, dentro de la «familia de Dios», emitiendo una nota acorde con la de los demás hermanos. La auténtica comunidad de los hombres hechos a imagen y semejanza de Dios se realiza mediante la palabra y el amor. Pero no somos espíritus puros: *existimos en el cuerpo.* «No hay en esta vida comunicación directa de espíritu a espíritu; nuestra comunicación se establece mediante la totalidad de nuestro ser: y es el cuerpo el medio por el cual un alma realiza su presencia dentro de otra; y esto gracias a que el cuerpo se encuentra penetrado por el alma hasta la medula, gracias a que la refleja, la ofrece y la entrega» [1].

El Verbo del Padre nos manifestó el amor con que el Padre nos ama desde la eternidad en su cuerpo y mediante la oblación de la vida que por nosotros tomó. Su amor es un amor hecho carne; la victoria alcanzada por su amor se nos ha manifestado en su cuerpo y por su cuerpo. Para que el amor divino pueda habitar en nosotros hemos de conseguir que nuestro prójimo lo vea corporalmente, por decirlo así, considerándolo seriamente en su existencia corporal, socorriéndolo en sus necesidades corporales.

La moral del cuerpo y de la vida corporal es parte esencial de la moral cristiana (capítulo primero). También esta parte girará en torno a la caridad, a aquella caridad con la que nos amó Cristo en su cuerpo, y con la que nos posibilitó un amor semejante al suyo. Puesto que nosotros consideramos nuestro cuerpo como intermediario de la caridad, aceptamos, por lo mismo, el amoroso domi-

1. J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme,* París 1947, p. 160.

nio de Dios, que se hizo corporalmente visible en Jesucristo y libertó nuestro amor y nuestro cuerpo, rompiendo las cadenas del egoísmo que nos ligaba con la solidaridad de la perdición. Nuestro amor a Dios y al prójimo quedará cumplido con el último y decisivo «sí» a la vida y a la muerte (capítulo segundo). Pero ese amor hemos de probarlo cotidianamente por el cuidado de la salud y de la vida. Para que ese cuidado tenga valor cristiano hemos de darle el significado de un servicio al amor solidario (capítulo tercero).

Capítulo primero

EL CUERPO Y LA VIDA CORPORAL

I. EL CRISTIANO Y EL CUERPO

Por la unción del Espíritu Santo queda el cuerpo del cristiano iluminado con los resplandores de la redención, consagrado a la adoración de Dios y habilitado para ofrecer, juntamente con Cristo, el divino sacrificio a la gloria del amor de Dios que se nos ha hecho visible y palpable.

El cuerpo y la vida corporal son preciosos valores, más preciosos que todos los demás bienes terrenos. No tiene el hombre en su mano una posibilidad mayor para mostrar su amor a Dios y al prójimo que la de sacrificar su vida. Por aquí podemos barruntar cuánto importa el concepto que se tenga del cuerpo para entender rectamente el amor cristiano, para desarrollarlo, formarlo y perfeccionarlo.

El concepto cristiano del cuerpo equidista de dos extremos opuestos por una mutua tensión : de la pura hostilidad espiritualista y dualista contra el cuerpo y de su divinización materialista y vitalista, del optimismo simplista, que ignora el pecado original, y del oscuro pesimismo, que no ve, ni en la creación ni en la redención, ni siquiera un rayo de gloria que caiga sobre el cuerpo.

El cuerpo no es un ser extraño al hombre, *porque nuestro ser es cuerpo y alma*[2]. Ese ser, resultante de alma y cuerpo, es imagen de Dios (cf. Gen 1, 27). Para seguir a Cristo no basta grabar la imagen de Dios en el alma; *hay que empeñarse en que esa imagen se refleje también en el cuerpo;* así el día de la *resu-*

2 Véase lo que se dijo en el tomo primero sobre el hombre, unidad substancial de alma y cuerpo, págs. 107-118.

rrección brillará en él, con todo su esplendor, la gloria de Dios.

Aun después de la caída original, el cuerpo sigue siendo una obra maestra del creador. No fue propiamente el cuerpo sólo la sede del pecado original; tampoco el espíritu permaneció en orden; la caída los privó a ambos, cuerpo y alma, de la gloria de Dios. La *sarx* (carne) paulina no debe entenderse en el sentido de que el cuerpo sea el principio hostil a Dios y no redimido, y el alma se halle perfectamente en orden; sino que pecado original y redención afectaron por igual a cuerpo y alma, a la *sarx* y al *pneuma*.

El *pneuma*, participación en la vida del Espíritu divino, debe regenerar el cuerpo y el alma. Sin duda que no es el cuerpo, sino el alma, la sede inmediata de la vida de la gracia; pero tampoco es el alma sola, sino el alma habitante del cuerpo.

La raíz primera del pecado, la soberbia, reside en el espíritu. Pero san Pablo nos enseña que es muy triste la experiencia que tiene de la *sarx*, de la carne: la oposición al espíritu y a la ley de Dios procede sensiblemente del cuerpo sensual; el mal encuentra en él muchas puertas para entrar. Lo que hace decir al apóstol (haciendo eco a la palabra del Señor: «el espíritu está pronto, pero la carne es flaca»): «Castigo mi cuerpo y lo reduzco a esclavitud» (1 Cor 9, 27). A la misma experiencia obedece aquella recomendación universal, *de que llevemos siempre en nuestro cuerpo la mortificación de Jesucristo* (2 Cor 4, 10); aunque no sólo en el cuerpo, porque también hay que plantar la cruz en la voluntad, inclinada al desorden; para que «la vida de Cristo se manifieste también en nuestro cuerpo».

La Sagrada Escritura, y sobre todo san Pablo, nos presentan, pues, el *cuerpo como puerta por donde se introduce el pecado;* pero ello no es razón para que dejemos en la sombra otros aspectos fundamentales del cuerpo, por los que se nos presenta *con una auténtica grandeza, mirado a la luz del cristianismo.* Para descubrirla, basta considerarlo a la luz de la *encarnación* del Hijo de Dios, a la luz de los *santos sacramentos,* que se aplican también al cuerpo, a la luz de la *inhabitación del Espíritu Santo,* a la luz de *su destino, que es la glorificación de Dios*[3].

Como respuesta al docetismo, que afectaba desprecio por el cuerpo, proclamó san Juan, con todo énfasis: «*El Verbo se hizo carne (sarx)*» (Ioh 1, 14), se hizo visible a los ojos y palpable

3. Cf. la parte sobre la religión, págs. 129-212 del tomo segundo.

a las manos (1 Ioh 1, 1ss). El cuerpo humano en toda su realidad fue, pues, asumido en la unión hipostática; es, pues, nuestro cuerpo el que participa también de la gloria de Cristo. *Sí: nuestros cuerpos son «miembros de Cristo»* (1 Cor 6, 15).

Nuestro Señor redimió no sólo nuestra alma, sino también nuestro cuerpo al encarnarse, al tomar un cuerpo animado y al ofrecer ese mismo cuerpo en sacrificio en el altar de la cruz. Por eso está escrito: «El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el Señor para el cuerpo; y Dios, que resucitó al Señor, nos resucitará también a nosotros» (1 Cor 6, 13s). «*¿No sabéis que vuestro cuerpo es templo del Espíritu Santo que habita en vosotros?*» (1 Cor 6, 19). De todo lo cual saca san Pablo la consecuencia: «Habéis sido comprados a gran precio: *Glorificad a Dios en vuestro cuerpo*» (1 Cor 6, 20).

¿Y cómo ha de glorificar a Dios el cuerpo? Ante todo por la *castidad;* y tratándose de personas especialmente llamadas, por la *virginidad,* suprema realización de la castidad (1 Cor 6, 18; 7, 1-40).

El cuerpo es el instrumento de toda obra buena. «Que no reine, pues, el pecado en vuestro cuerpo mortal, obedeciendo a sus concupiscencias; ni deis vuestros miembros como armas de iniquidad al pecado, sino ofreceos más bien a Dios, como quienes muertos han vuelto a la vida, y dad vuestros miembros a Dios, como instrumento de justicia» (Rom 6, 12s).

El bautismo deposita en nuestro cuerpo mortal algo de la realidad de la muerte de Cristo y de la gloria de su resurrección (Rom 6). No es, pues, indiferente lo que podamos hacer con nuestro cuerpo, como pretende cierto espiritualismo libertino. Precisamente en el cuerpo y con el cuerpo hemos de realizar nuestra misión terrenal para glorificar a Dios y así participar de su gloria (de su *dóxa)* y de la de Cristo nuestro Señor.

> *Con la oblación de su propio cuerpo ofrendó Cristo su sacrificio de sumo sacerdote:* «Me has preparado un cuerpo... Heme aquí que vengo... para hacer, ¡oh Dios!, tu voluntad» (Hebr 10,6s). Con razón nos amonesta san Pablo a que cumplamos nuestra misión sacerdotal con Cristo, precisamente en el cuerpo y con el cuerpo: «Os ruego, pues, hermanos, por la misericordia de Dios que ofrezcáis vuestros cuerpos como hostia viva, santa, grata a Dios» (Rom 12, 1).

Por la asistencia corporal a la celebración de la santa misa, y mucho más por la recepción de los santos sacramentos, en especial de los que incluyen unción, y *por el contacto con el cuerpo y sangre del sacrificio eucarístico de Cristo,* contrae nuestro mismo cuerpo una maravillosa unión e intimidad con el sacrificio de Cristo y de la Iglesia.

Esa oblación de nuestro cuerpo ha de tener su repercusión religiosa y moral en el esfuerzo por *configurarnos con Cristo crucificado, en el soportar, con espíritu de inmolación, los dolores, la enfermedad y la muerte,* en el adiestramiento animoso del cuerpo para toda obra buena a gloria de Dios, en la irradiación de la gracia que se va adueñando más y más del mismo cuerpo, en prenda de la futura resurrección con Cristo.

La moderna *educación física* debe apreciarse conforme a estas ideas. La cultura y educación física bien ordenada «obedece al respeto que se debe a la obra de Dios, y es, por lo mismo, acción que el cristiano debe a su cuerpo, en atención a Dios»[4]. Si el hombre puede encontrar gusto en las formas estéticas, mayor lo debe encontrar en la bella configuración de un cuerpo vivo, animado y espiritualizado, que sea expresión de la hermosura interior, obra de la sabiduría de Dios.

Porque la hermosura y perfección del hombre no está en lo acabado de las líneas corporales, sino en la *espiritualización del cuerpo* y en la *corporización del espíritu.* Pero aquí sobre todo ha de observarse la *jerarquía de los valores.* El cuerpo no ha de independizarse nunca del alma y del espíritu; la hermosura corporal no puede conseguirse nunca a costa de la hermosura anímica; faltando ésta, no puede haber más que afeites y apariencia exterior.

Todo hombre, venido al mundo con el pecado original, aunque haya adquirido la gracia y viva a los resplandores del culto divino, nunca debe tener una confianza simplista en su propio cuerpo. «Los hombres de hoy no saben ya que su cuerpo es no sólo el instrumento de su alma y el campo que ella debe labrar, su configuración viviente y su habitación, sino también una fuerza tremenda, que lo amenaza siempre, que lo envuelve en una malhadada esclavitud y lo ata al yugo de pasiones y apetitos demoníacos»[5].

El cristiano debe mirar la cultura física y el cultivo de la belleza a la luz no sólo de la resurrección, sino también de la cruz de Cristo, debe sentirse siempre en relación con la pasión y la

4 Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* iv, 2, 35.
5 L. c., pág 23

gloria del cuerpo de Cristo, acordándose del pecado original y de que Dios ha introducido al creyente en el reino de la gracia. *Separar estos dos aspectos y disolver su fructífera tensión, significa exacerbar los peligros* que por el lado del cuerpo amenazan siempre al cristiano.

II. El cristiano ante la vida corporal

El cristiano considera la vida corporal como un bien inmenso. *El tiempo de esta vida es el tiempo de la prueba, el tiempo de trabajar para la eternidad.* Hay que trabajar mientras es de día (Ioh 9, 4). «Cada uno recibirá lo que hubiere hecho por el cuerpo, bueno o malo» (2 Cor 5, 10).

La vida larga es un don, una bendición de Dios: «Honra a tu padre y a tu madre para que vivas largos años» (Ex 20, 12; Eph 6, 2). «Le saciaré de días» (Ps 90, 16). «El temor de Yahveh alarga la vida, mas los años del impío serán abreviados» (Prov 10, 27). Aunque lo más importante no son los muchos años de vida, sino el hacerlos fructíferos para la eternidad. Por eso la Sagrada Escritura alaba al que, a pesar de sus pocos años, llegó a la madurez (Sap 4, 13).

La vida es un feudo que se nos ha confiado; no nos pertenece a nosotros, sino a quien nos lo confió. «Ninguno de nosotros para sí mismo vive..., pues si vivimos, para el Señor vivimos» (Rom 14, 7s). Nuestra vida está toda en manos de Dios. A cada momento puede llamarnos. ¡Estemos siempre dispuestos a recibir su llamada!

El hombre gime ante la *fragilidad* de la vida terrena. «Toda carne es como hierba... Sécase la hierba, marchítase la flor, cuando sobre ellas pasa el soplo de Yahveh» (Is 40, 6ss; 1 Petr 1, 24s). La consecuencia es que hemos de aprovechar el breve tiempo de nuestra vida terrena, puesto que de él depende toda la eternidad. «La momentánea y ligera tribulación nos prepara un peso eterno de gloria incalculable» (2 Cor 4, 17; cf. 1 Cor 7, 29).

Pero la vida corporal no es el bien supremo, y sólo alcanza su verdadero valor cuando es empleada en servicio de Dios, cuando el hombre está dispuesto a sacrificarla en su servicio, para alcanzar la vida eterna. «Quien quiera salvar su vida la perderá» (Mc 8, 35s; Lc 9, 24; 17, 33; Ioh 12, 25). El que coloca su vida terrena sobre todo lo demás y sólo se cuida de su conservación, no

alcanzará a comprender su auténtico valor y perderá la verdadera vida, que es la vida en Cristo. Por lo mismo, el cristiano no ha de tratar únicamente de «pasar la vida», sino de «*vivirla realmente*», es decir, gastarla en conseguir la vida eterna. *Y puesto que sólo el amor divino puede darla, por ser él la misma vida eterna, tenemos que colocar a su servicio esta vida terrena.* Jesucristo mismo nos enseña a no poner la vida sobre todos los demás valores, cuando nos dice: «Quien viene a mí y no odia hasta su misma vida, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 26). Si, pues, la vida, o sea el apego a la vida terrena, es un impedimento para seguir a Cristo, será preciso odiarla, esto es, sacrificarla al servicio del amor.

Por nosotros sacrificó Cristo su vida temporal. «El buen pastor da la vida por sus ovejas» (Ioh 10, 11). Para probar nuestro amor tenemos que estar también nosotros listos a dar nuestra vida por Cristo y por nuestros hermanos. «*En esto hemos conocido la caridad, en que Él dio su vida por nosotros; y nosotros debemos dar nuestra vida por nuestros hermanos*» (1 Ioh 3, 16). El acto supremo del amor es dar la vida. «Nadie tiene mayor amor que aquel que da la vida por sus amigos» (Ioh 15, 13). *Todos tenemos que sacrificar nuestra vida en aras del amor,* sea sacrificándola en algún acto heroico, sea en un prolongado servicio de amor. San Juan ha compendiado en el término *zoe* = vida, los valores que encierra la vida corporal y sus grandes posibilidades, porque ese término expresa el propio ser soberano de Dios y nuestra participación en su vida divina. Nuestra vida corporal debe, pues, ser imagen de la vida celestial; así será camino para llegar a la verdadera vida y el precio que por ella pagaremos.

TH. RODY, *Der Leib in der Herrlichkeit des Glaubens,* Munich 1948.
A. BRUNNER, *Der Leib in heidnischer und christlicher Aszese,* «Geist und Leben», 23 (150) 336-345.
J. BERNHART, *Vom Wert des Leibes in Antike, Christentum und Anthropologie der Gegenwart,* Salzburgo 1936.
F. WALTER, *Der Leib und sein Recht im Christentum,* Donauworth 1910.
J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme,* París 1947, 42-102.
G. SIEWERTH, *Der Mensch und sein Leib,* Einsiedeln 1953.
V. POUCEL, *Gegen die Widersacher des Leibes,* Friburgo de Brisgovia 1955.
B. STOECKLE, O. S. B., *Die Lehre von der erbsündlichen Konkupiszenz in ihrer Bedeutung für das christliche Leibesethos,* Ettal 1954.
G. MONITOR, *Katholik und moderne Körperkultur,* Munich 1926.
F. G. METZGER, *Körperkultur und Sittlichkeit. Moderne Lebenskunde,* Innsbruck 1930.

F. DANDER, *Der Menschenleib in der Heilsordnung,* «Anima» 9 (1954) 105-117.
A. DE CASTRO ALBARRÁN, *Concepto pagano y concepto cristiano de nuestro cuerpo,* Salamanca 1942.
N. KRAUTWIG, *Der Leib im Kampf des Pneuma wider die Sarx,* «Theol. und Glaube», 39 (1949) 296-311.
J. MAINORM, *Leibespflege im Evangelium,* «Theologie und Glaube» 47 (1957) 289-295.
P. DAUBERCIERS, *La condition charnelle. Recherches positives pour la théologie d'une réalité terrestre,* Tournai 1959.
Il corpo umano («Insegnamenti Pontifici», 9), Roma 1959.
Geist und Leib in der menschlichen Existenz. Vorträge und Diskussionen, gehalten anlässlich der 3. Arbeitstagung der Gorresgesellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie, Friburgo de Brisgovia-Munich 1961.
J. METZ, *Caro cardo salutis. Zum christlichen Verständnis des Leibes,* en «Hochland» 55 (1962-63) 97-107.
A. KOCH, *Die Leibesübungen im Urteil der antiken und frühchristlichen Anthropologie. Beiträge zur Lehre und Forschung der Leibeserziehung, 20,* Schorndorf (Stuttgart) 1965.

Capítulo segundo

LA ACEPTACIÓN DE LA MUERTE Y DE LA VIDA

La muerte hemos de mirarla frente a frente. En suma, todos hemos de saber por experiencia cómo Dios es el amo de la vida y de la muerte. Pero el cristiano guarda en su corazón este dichoso anuncio: «La ley del Espíritu que da la vida en Cristo Jesús me libró de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8, 2). El cristiano, identificándose con Cristo y sometiéndose con ilimitada confianza a la ley de la caridad, bajo la moción del Espíritu Santo, conseguirá entender lo que significa que Cristo, después de haberse revestido de nuestra carne y sangre para morir por nosotros, «destruyó con su muerte al que tenía el imperio de la muerte, es a saber, al diablo, y libró a aquellos que estaban toda la vida sujetos a servidumbre por el temor de la muerte» (Hebr 2, 14s). Por otra parte, la enfermedad mortal será precisamente la piedra de toque por la que se mostrará sin lugar a dudas si nuestro «sí» a la ley de la caridad divina era sincero y profundo (I). El concepto que de la muerte y de la vida nos infunde la fe tal como podemos adquirirlo a la luz de la muerte y resurrección de Cristo y por la gracia del Espíritu Santo, y tal como nos lo ponen de manifiesto los sacramentos destinados a hacernos morir con Cristo orientará también nuestra actitud frente a la vida de nuestros hermanos. Él nos enseñará el inmenso respeto que el dueño de la vida nos exige frente a la vida propia y a la ajena (II).

I. EL CRISTIANO ANTE LA MUERTE

La muerte pone de manifiesto no sólo la absoluta fragilidad de la existencia humana, sino también su verdadero valor. Para apreciar en su *verdadero significado la muerte del cristiano* y su misma vida, *hay que considerarla a la luz de la vida y de la muerte de Cristo*

La muerte es la interrupción de la vida terrena, y al propio tiempo su punto culminante, en el que se decide su valor eterno. La muerte puede ser *el hundimiento estrepitoso de una vida malograda y perversa,* cuando debiera ser el *día de cosechar los frutos de una vida en sazón.* La muerte puede ser el último acto de desobediencia y obstinación, cuando aun en ella el hombre se rebela contra la voluntad de Dios, o cuando arroja su vida en el suicidio; y, sin embargo, en la muerte debería el hombre elevarse, a ejemplo de Cristo, *al acto más sublime de obediencia,* pronunciando el sí de amorosa oblación del sacrificio de su vida.

La muerte del hombre es amarga por el pecado de Adán. Cristo, por su parte, quiso saborear hasta lo más amargo de la muerte, «soldada del pecado» (Rom 6, 23). Y *precisamente esa muerte de Cristo envuelve en divinas esperanzas la muerte del cristiano* San Pablo no se ha cansado de rememorar estos dos aspectos de la muerte. El pensamiento de tener que «despojarse de este cuerpo» (2 Cor 5, 4) le resulta amargo, pero considera luego que la vida terrena es un peregrinar lejos del Señor; por la muerte, en cambio, vuelve a casa de Dios, dando cumplimiento a sus esperanzas. La muerte, en lo que tiene de doloroso, está bajo el régimen del pecado de Adán, pero recibida en espíritu de obediencia, de esperanza y de amor, nos coloca de lleno bajo la gracia de Cristo, bajo la bendición del misterio pascual. El cristiano tiene que hacer frente a la vida y cargar con su responsabilidad, y al mismo tiempo estar pronto a sacrificarla, con la mirada fija en la muerte de Cristo y en la suya propia. De este modo cada renunciamiento, cada mortificación, cada inmolación de la vida en servicio de Dios y del prójimo, se convertirá en participación en la muerte de Cristo y en camino hacia la resurrección con Él.

La sentencia pronunciada contra el pecado entregó al hombre como víctima a la muerte; mas su participación en el carácter sacerdotal de Cristo *lo consagró para la muerte.* El bautismo no es la sim-

ple inmersión en la muerte de Cristo; es, además, una consagración para morir constantemente con Él, sobre todo para recibir con sumisión la muerte como participación en el sacrificio de nuestro Señor. La confirmación y el orden sagrado, la devota asistencia a la santa misa, en la que nos unimos al sacrificio de Cristo, deben también entenderse como una consagración a la muerte, como una fuerza que nos inicia en una vida que es toda ella preparación a nuestra hora suprema, a la buena muerte. Como hijo de Adán, el cristiano tiene que *padecer la muerte;* y como miembro de Cristo, debe *abrazarla sumiso y obediente.* El cristiano que esto considera, convierte toda su existencia en ejercicio preparatorio para el acto supremo y decisivo de decir «sí» a la muerte, cualquiera que sea la forma y el momento en que Dios quiera enviársela. Y no hay cosa que debamos desear y pedir con mayor asiduidad que la gracia de la perseverancia, o sea, la de la buena muerte.

En la *unción de los enfermos* se pone en particular relieve la *misión cultual* de la enfermedad y de la muerte; con ella queda el enfermo *ungido y consagrado* para morir, o para sufrir asociado a la pasión de Cristo. Por ella se obra la *expiación* de cuanto de *pecaminoso* hizo el hombre con su cuerpo y los sentidos. La expiación es el prerrequisito para la consagración, expresada en la aplicación de los santos óleos.

> La calidad sacerdotal del cristiano encuentra su expresión más perfecta y llega a su plena madurez en virtud de este sacramento, recibido con vistas a la muerte, es decir, al hecho que más nos asemeja al sacrificio de Cristo en la Cruz.

Todos los sacramentos están en íntima y mutua correlación. Así, la unción de los enfermos se relaciona con el bautismo y la penitencia, y viene a ser como la renovación de la muerte al pecado y de la sepultura con Cristo. En la última enfermedad y frente a la muerte debe encontrar todo esto plena y perfecta realización. Y así como el confirmado no participa en el culto por sí solo sino como un miembro que actúa y lucha para la comunidad entera, así también el que recibe la unción de los enfermos queda consagrado para morir con Cristo *por todos sus hermanos en la fe.* Es, pues, muy loable que los moribundos ofrezcan su muerte por sus allegados y por la conversión de los pecadores.

Según la doctrina del Concilio tridentino, la unción de los en-

fermos es el sacramento «consumativo... de toda la vida cristiana»[1]. Ello es así por cuanto une indisolublemente a la muerte de Cristo y por cuanto deberá acrecentar los sentimientos expiatorios. Mas del morir por Cristo resulta toda vida y toda gloria: por eso pudo enseñar san Buenaventura que la gracia del Espíritu Santo otorgada en la unción de los enfermos corona la *regia unción* del cristiano, de modo que con ella conseguirá entrar en el reino celestial como en el reino que por derecho le corresponde[2]. En parecidos términos se expresa santo TOMÁS: «Por este sacramento se completa la curación espiritual de modo que nada queda en el hombre que, al salir el alma del cuerpo, pueda impedirle entrar en la gloria»[3].

El concilio Vaticano II[3a] ha reorganizado para toda la Iglesia la administración de los últimos sacramentos, de forma que ahora la unción de los enfermos tiene lugar después de la penitencia y antes de la administración del viático. La unción de los enfermos es, incluso de conformidad con el rito externo, preparación para el santo viático, por ser éste memoria del sacrificio de Cristo, al que asocia, y prenda de la unión con el Salvador resucitado. La recepción de la sagrada eucaristía, fruto del sacrificio de Cristo y prenda de la futura gloria, después de la unción de los enfermos, pone bellamente de manifiesto el profundo sentido y la asombrosa fecundidad de la muerte cristiana.

El enfermo que recibe los últimos sacramentos no sabe, por lo general, si esa unción de su cuerpo le traerá la salud (cf. Iac 5, 15) o será su embalsamamiento para el sepulcro y *la consagración para la futura resurrección;* pero *es siempre unción, es decir, divina virtud curativa y divino llamamiento a morir con Cristo, a revestirse de su muerte, abrazando ora la muerte, ora la enfermedad, ora la salud.* La unción de los enfermos es sacramento que alcanza siempre el divino *consuelo,* cuando se recibe fructuosamente; consigue entonces la curación, sea devolviendo la salud temporal, para vivir y sufrir con Cristo en esta vida, sea dando la salud eterna. *Recibiéndola bien cura de los pecados y de los castigos por ellos merecidos, y cura también del peligroso apego a la vida terrena.* Puesto que, según la intención de Dios, este sacramento está destinado a curar también las enfermedades corporales — lo que acaecerá generalmente mediante el completo abandono a la voluntad de Dios, efecto esencial del sacramento —,

1. Dz 907.
2. San BUENAVENTURA, *In 4 sent. dist.* 23 a. 1 q. 2 (Opera omnia IV, 511).
3. *S. contra gentiles* IV, 73.
3a. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 74.

puede concluirse que es conveniente su recepción en caso de enfermedad grave, aunque no haya peligro inmediato de muerte[3b].

La unción de los enfermos es, en sí, *sacramento de vivos,* esto es, exige el estado de gracia, y, por consiguiente, en caso de pecado mortal presupone normalmente la recepción del sacramento de penitencia o al menos un acto de contrición perfecta. Accidentalmente puede obrar como sacramento de muertos, y es cuando el enfermo no puede confesarse y se encuentra interiormente desprendido de todo pecado grave, al menos por atrición, o cuando lo recibe creyendo de buena fe que está en gracia, aunque en realidad esté en pecado grave, con tal que tenga un verdadero arrepentimiento universal (al menos atrición sobrenatural) de todos sus pecados graves.

Cuando un enfermo está ya privado de conocimiento y tiene pecados graves aún no remitidos, todavía le puede aprovechar la unción de los enfermos, con tal que después del último pecado haya hecho un acto de dolor, por lo menos imperfecto, y haya tenido en general la intención de vivir y morir como cristiano (o sea, de recibir los sacramentos de la Iglesia). Por aquí se echa de ver *cuán importante es repetir diariamente el acto de contrición.*

Cuanto mayor sea la buena disposición y la cooperación con la gracia al recibir los santos sacramentos, mayores serán también sus frutos. Por eso *hay que recomendar vivamente a los enfermos y a sus allegados que llamen al sacerdote cuando hay tiempo todavía*[3c]. La unción de los enfermos, que santifica la muerte, pide que, en lo posible, quien la recibe, *pronuncie su sí de aceptación de la muerte con pleno conocimiento y en unión con el sacrificio del Salvador.* Pero, para pronunciar este sí final, es preciso que la vida discurra como preparación a él. Entonces este sacramento hará de nuestra muerte un acto de perfecta oblación[4].

La medicina moderna ofrece insospechadas posibilidades. Consigue a veces devolver el conocimiento a personas que, según la opinión común vigente hasta hoy, se hubieran considerado como muertas, pues tenían parado el corazón. Este hecho confirma inesperadamente la práctica pastoral de aplicar la unción de los enfermos, por lo menos condicionalmente —«*si vives*»—, aun después de algún tiempo de la muerte aparente. Es que en realidad —lo demuestra la reanimación, es decir, la reactivación del corazón—, es muy posible que el alma no se haya retirado definitivamente del cuerpo. Puesto que la ciencia médica no ha podido darnos «una definición clara y precisa de la "muerte", ni del "momento de la muerte" por lo que respecta a la unción de los enfermos, en caso de duda, puede uno "inclinarse por la presunción de la permanencia de la vida, puesto que se trata de un derecho fundamental, recibido del Creador, cuya pérdida debe probarse con certeza"»[5].

3b. L. c., art. 73.
3c. Sobre la obligatoriedad de la recepción de este sacramento, cf. tomo II, p. 200s.
4. Cf. C. FECKES, *Die Lehre vom christlichen Vollkommenheitsstreben,* 216ss.

E. WALTER, *La hermosura de la muerte cristiana, Fuentes de santificación,* Herder, Barcelona ²1959, 201-253.
M. HEIMBUCHER, *Die heilige Ölung,* Ratisbona 1888.
J. HANNON, *Holy Viaticum. A Historical Synopsis and a Commentary,* Washington 1951.
G. M. LEDENT, *Le sacrement des malades,* Lieja 1947.
F. CUTTAZ, *Remède divin pour les chrétiens malades,* París 1950
R. SVOBODA, *Das Sakrament der Krankenölung,* «Theol. prakt. Quart.» 96 (1948) 295-305.
B. POSCHMANN, *Busse und letzte Ölung,* «Handbuch der Dogmengeschichte», tomo 4, 3, Friburgo de Brisgovia 1951.
Y. CONGAR, J. DANIÉLOU, M. FERET, *Le mystère de la mort et sa célébration,* París 1951.
K. RAHNER, S. I., *Teología de la muerte,* Herder, Barcelona 1962.
B. KLOPPENBURG, O. F. M., *De relatione inter peccatum et mortem,* Roma 1951.
R. GUARDINI, *Tod, Auferstehung, Ewigkeit,* Basilea 1946.
—, *Les fins dernières,* París 1953.
B. BRANDENSTEIN, *Leben und Tod, Grundfragen der Existenz,* Bonn 1948.
DEFFINÉ, *Le prêtre au chevet du mourant,* «Cahiers Laënnec», 6 (1946) 4.
LANDSBERG, *Die Erfahrung des Todes,* Lucerna 1937.
O. SEMMELROTH, *Vom christlichen Sterben,* «Stimmen der Zeit», 155 (1954) 88-95.
R. EHRENBERG, *Uber den Tod,* «Hochland», 46 (1954) 534-542.
C. SCHEDL, C. SS. R., *Bruder Tod,* Viena 1948.
A. NIEDERMEYER, *Sterben und Tod,* en *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin,* tomo VI, Viena 1952.
—, *Extinción y muerte,* en *Compendio de medicina pastoral,* Herder, Barcelona ³1961, 438-446.
B. VAN ACKEN, S. I., *Besteht ein gottliches Gebot, in der Sterbestunde zu kommunizieren?,* «Theol. prakt. Quart.», 93 (1940) 103-112.
L. BEAUDUIN, *Le Viatique,* «La Maison-Dieu», 15 (1948) 117-129.
P. BROWE, S. I., *Die Sterbekommunion im Altertum und Mittelalter,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.», 60 (1936) 1-54; 211-240.
B. FISCHER, *Die Reihenfolge der Sakramente beim Versehgang,* «Trierer Theol. Zeitschrift» 60 (1951) 54-56.
«Anima» 3 (1948), cuad. 1 y 11 (1960) cuad. 3.
«Lebendige Seelsorge» 1 (1950), cuad. 4 y 2 (1951) cuad. 6.
«Der Seelsorge» 27 (1956-1957), fascículo 11-12.
P. TROIFONTAINES, *La mort épreuve d amour,* «La Mort. Collection du Centre d'Études Laënnec», París 1950.

5. PIO XII, AAS 1957, pag 1031

H. Spaemann, *Das Sakrament der Krankensalbung,* «Liturgie und Mönchtum» 25 (1959) 22-38.
S. Zenker, *Vollendung der Busse. Gedanken zur Liturgie der Krankensalbung,* «Anima» 14 (1959) 373-377.
A. Grillmeier, *Das Sakrament der Auferstehung,* «Geist und Leben» 34 (1961) 326-336.
B. Häring, *Nuevo sentido de la muerte a la luz de los sacramentos,* en *La nueva alianza vivida en los sacramentos,* Herder, Barcelona 1967, 254-289.
L. Boros, *Mysterium mortis. Der Mensch in der letzten Entscheidung,* Friburgo de Brisgovia ²1963.
E. Borne, *L'homme est voué à la mort,* Semaine des Intellectuels catholiques 1954, 87-98.
Th. Bogler, *Muerte y vida,* Guadarrama, Madrid 1962.
P. Tena, *Celebración cristiana de la muerte,* Col. «Phase», 4, Barcelona 1961.

II. PECADOS CONTRA LA VIDA DEL CUERPO

Los pecados más graves contra la vida humana son el *suicidio,* acto de quitarse arbitrariamente la vida, y el *homicidio,* la supresión inmotivada de la vida ajena; y viene luego el imprudente descuido y negligencia que pone en peligro la vida propia o ajena, y cuya gravedad se medirá por el grado de imprudencia.

M. A. Ricaud, *La vie est sacrée,* París 1948.
P. Lorson, S. I., *Défense de tuer,* París 1953.
G. Perico, *La difesa della vita. Problemi morali di vita moderna,* Milán 1964.

1. *El suicidio*

El suicidio es una aberración que aun naturalmente causa horror, puesto que obedece a la perversión del más fuerte de los instintos naturales, el de la propia conservación. Ante la religión *es la suprema arbitrariedad, obstinación y desesperación.* Dostoievski, en su novela *Los demonios,* pinta al suicida como al hombre que se cree Dios y que, buscando una expresión adecuada de su soberanía, la encuentra finalmente en el suicidio. Pretende ser dueño y señor de la vida y de la muerte. El suicida peca así contra la majestad y el derecho soberano de Dios sobre nuestra existencia (cf. Deut 32, 39: «Soy yo el que doy la vida, yo el que doy la muerte»). El suicida no quiere servir ni sufrir conforme a la voluntad de Dios; por eso le arroja a Dios la vida despectivamente.

El motivo inmediato del suicidio es generalmente la *desesperación.* El suicida no descubre ya ningún sentido a la vida ni al sufrimiento. Quiere entonces superar definitivamente la desesperación por una muerte impenitente. En el mejor de los casos, el suicida es un *desertor cobarde,* que huye ante las pruebas de la vida.

Sobre la culpabilidad subjetiva y personal de un determinado suicida, ni podemos ni debemos pronunciarnos. En muchos casos los suicidas obran bajo un acceso de perturbación mental. Es lo que hay que suponer cuando se trata de personas que habían vivido piadosamente, pero que se sentían inclinadas a la melancolía u obsesionadas por ideas fijas.

La Iglesia no puede conceder el honor de la sepultura eclesiástica al suicida que, según todos los indicios, obró libre y conscientemente [6]. Cuando se duda de si hubo responsabilidad, no sólo lo más humano y cristiano, sino acaso también lo más acertado será optar por la clemencia, concediendo la sepultura.

El acentuado aumento del número de suicidios es síntoma de la pérdida de sentido que para muchos ha sufrido la vida, un síntoma de desesperación, de falta de respeto a la muerte, de cobardía ante el dolor y, por último, de rebeldía contra Dios.

Se discute sobre si constituye suicidio el ejecutarse a sí mismo, como Sócrates, en virtud de sentencia legal. Si la autoridad diera esa bárbara orden, me parece lícito el cumplirla, con tal de no dar la impresión de un suicidio arbitrario. Así pues, el juicio sobre cada caso particular dependerá de si hay que hablar de suicidio o de cumplimiento de una sentencia. Análogamente existen casos en que no resulta clara la distinción entre sacrificio de la vida y suicidio.

C. Schuwer, *La signification métaphysique du suicide,* París 1949.
J. M. Sailer, *Über den Sebstmord,* nueva edición, Friburgo de Brisgovia 1919.
E. Ringel, *Der Selbstmord. Abschluss einer krankhaften psychischen Entwicklung,* Viena 1953.
F. Achille-Delmas, *Psychologie pathologique du suicide,* París 1932.
G. Siegmund, *Sein oder Nichtsein. Das Problem des Selbstmordes,* Tréveris 1961.
R. Stoffel, *Das Problem des Selbstmordes in seiner religiösen und allgemeinmenschlichen Bedeutung,* en «Wege zum Menschen» 15 (1963) 37-53.
K. Thomas, *Handbuch der Selbstmordverhütung,* Stuttgart 1964.

2. *El homicidio*

Quitar a otro la vida por odio, venganza o vil codicia es un quebrantamiento insolente de los derechos soberanos de Dios y uno de los pecados más graves contra la caridad fraterna. En

6. CIC, can. 1240.

efecto, con el homicidio no sólo se priva al prójimo, junto con la vida, de todo cuanto tenía en este mundo, sino que se le quita toda posibilidad de adelantar en el amor de Dios. A veces es aún mayor el mal que se le causa, cuando se le lanza en el infierno eterno, al causarle una muerte inesperada y violenta que lo sorprende en estado de desgracia ante Dios. La Iglesia considera siempre el homicidio como un crimen capital, que sólo puede expiarse por una penitencia grave. El Estado, por su parte, debe aplicar a los asesinos responsables y conscientes las más severas penas (por lo regular, la de muerte), para proteger así la vida de los ciudadanos.

Del homicidio doloso o asesinato hay que distinguir el homicidio pasional, que se produce por efecto de una incontenida oleada momentánea de pasión. Faltando aquí las notas de premeditación y alevosía, el pecado subjetivo es menos grave, y también la pena impuesta por el juez temporal suele ser más benigna.

3. *La muerte del injusto agresor*

El inocente posee sobre el injusto agresor la ventaja moral de poder emplear cuantos medios sean *adecuados,* necesarios y proporcionados para defenderse a sí mismo y a los suyos y evitar graves males.

Pero con el injusto agresor también se ha de *guardar la moderación en la legítima defensa.* La legítima defensa no ha de degenerar en actos de venganza o en daños injustificados. Cuando uno puede defender la propia vida o los bienes necesarios para la misma sin causar la muerte del injusto agresor, es absolutamente ilícito el darle muerte. En la duda de si el matar al agresor es el medio único o por lo menos el más seguro para escapar, el agredido tiene ciertamente el derecho de hacerlo. *Así pues, en la duda de si sólo un golpe mortal lo puede salvar, no tiene por qué exponerse a grave peligro.* Pero el que puede defender la vida huyendo u ocultándose por algún tiempo, o hiriendo levemente, no tiene derecho a matar; pues ya no podría alegar la legítima defensa.

Se puede también dar muerte al *injusto* agresor cuando se trata de defender otros bienes, propios o del prójimo, que la vida, como la *libertad* personal, la *integridad* corporal *(castidad)* y los bienes *indispensables* para vivir; siempre en el supuesto de que no haya otro medio de defenderlos.

Tratándose de bienes materiales secundarios para la vida o

de la simple defensa del honor, es ilícito dar muerte al agresor injusto, porque no hay proporción ninguna entre el daño temido y el daño causado, y porque el honor ni se defiende ni se restablece de semejante manera [7].

El duelo, esto es, la lucha singular y con armas mortales, convenida entre dos personas, no puede en modo alguno escudarse en la legítima defensa. Es sencillamente un *asesinato premeditado* con fines de venganza. De ordinario, sin embargo, el duelo no obedece tanto al deseo de venganza como a una *falsa idea del honor,* a la soberbia, al espíritu pendenciero y a la poca estima de la vida humana.

Repetidas veces se ha pronunciado la Iglesia contra los principios que propugnan el duelo, ya como tesis absoluta, ya en ciertas circunstancias [8]. Contra los duelistas, incluso los cooperadores secundarios, ha establecido también la pena de excomunión, simplemente reservada a la Santa Sede, amén de otras graves penas [9]. También cae bajo las penas eclesiásticas el duelo practicado en ciertas asociaciones de estudiantes alemanes, llamado comúnmente *Mensur,* por incluir una aprobación del duelo, para el cual sirve de preparación, y porque no carece de peligros para la vida. Hay que presuponer que se realizan las condiciones para incurrir en censuras. Obsérvese finalmente que siempre hay en ello un quebrantamiento de la ley moral [9a].

Lo que se permite en defensa de la propia vida, de la libertad y de los bienes vitales, *se autoriza igualmente en pro del prójimo injustamente atacado, hasta el punto de poder ir hasta la muerte del injusto agresor.*

Pero si el derecho de defenderse a sí mismo y al prójimo llega hasta poder dar muerte al agresor, cabe preguntar hasta dónde va la obligación de usar ese derecho. La vida es un bien que Dios nos ha confiado; no podemos, pues, dejárnoslo arrebatar, ni por indiferencia ni por miedo. Pero *no estaría prohibido el que, por un motivo de cristiana caridad con el prójimo, al que no se quisiera lanzar en el extremo peligro de condenarse, o por un horror invencible a derramar sangre y a las consecuencias que ello trae, sacrificarse uno su propia vida.*

Con todo, sería menos lícito si con ello se faltase a graves de-

7 Cf. prop. 30 de las condenadas por INOCENCIO XI, Dz 1180.
8. BENEDICTO XIV, Dz 1491-1495; ALEJANDRO VII, Dz 1102.
9. CIC, can. 2351, 1240, § 1.
9a. «Herderkorrespondenz» 9 (1954-1955) p 277-286; *Das deutsche Waffenstudententum.* G. ERMECKE, *Über Recht und Ethik der Mensur,* en «Der Christ in der Welt» 10 (1958-1959) p. 329-338.

beres con la propia familia o con una sociedad, por la que se tuviera que velar.

La caridad fraterna obliga ciertamente a socorrer al prójimo cuando se encuentra amenazado por un injusto agresor; pero dicha obligación no fuerza a herir de muerte ni a exponer la propia vida; a no ser que se trate de defender al cónyuge, a los hijos, a los padres, a una autoridad especialmente calificada, o en cumplimiento de un deber contraído por contrato, como el de los guardias y policías.

No puede uno tampoco *anticiparse* al injusto agresor, atacándolo sin necesidad; pero cuando no hay otro medio de defenderse a sí mismo o a los suyos de un ataque *seguro,* por parte del agresor, es lícito adelantársele.
Cuando uno se ve atacado a muerte por un *demente* o un *ebrio,* puede defenderse como en cualquiera otra circunstancia; porque no es el pecado subjetivo del atacante, sino la acción objetiva injusta la que da derecho a la legítima defensa, aunque sea matando. Añaden, sin embargo, los autores que no puede uno defenderse dando muerte al agresor ebrio, cuando le consta moralmente que está en pecado mortal, mientras que uno está en gracia de Dios. En tal caso pide la caridad cristiana que uno sacrifique la propia vida temporal, a trueque de que no se condene el otro eternamente, por morir en pecado mortal[10].

E. GRASSI, *Verteidigung des individuellen Lebens,* Berna 1946.
M. GIERENS, *Ehre, Duell, Mensur,* Paderborn 1928.
P. DE ZAMAYÓN, *El derecho a la defensa en caso de agresión permanente,* «ReTeol» 2 (1942) 691-726.
J. PEREDA, *La legítima defensa en caso de ataque a los bienes,* «EstDeusto» 1 (1953).
I. B. UMBERG, *De liceitate et obligatione committendi duellum publicum,* «PerMorCanLit» 36 (1947) 161-168.

4. *Ejecución del reo inocente*

Una forma especial de homicidio es el ***ajusticiamiento del reo inocente, por el que se sentencia y ajusticia un acusado cuya inocencia es o segura o muy probable.***

El asesinato legal es un crimen más clamoroso aún que el homicidio vulgar, pues se comete en nombre de la justicia y precisamente por quienes están obligados a velar con más celo por la defensa del derecho. Se hacen reos de dicho crimen no sólo el déspota que lo manda y el juez, sino también los testigos y acusadores, en la medida en que, obrando contra su leal saber y entender, sentencian, acusan o declaran. No habrá propiamente asesinato legal sino sólo *ajusticiamiento imprudente,* cuando no se ha obrado

10. Cf. AERTNYS-DAMEN, *Theologia moralis* I, n.° 572.

directamente contra la propia convicción, sino con precipitación e imprudencia. Huelga decir que el ejecutar una sentencia injusta, dándose cuenta de que lo es, entraña corresponsabilidad en el crimen de asesinato legal, aun cuando se haga bajo presión.

5. *El infanticidio*

Así como el asesinato legal es un homicidio calificado, así lo es el *infanticidio* perpetrado por la madre.

Este crimen, al par que el parricidio, es tan contrario a los lazos naturales anudados por la sangre, que su sola idea nos causa horror. Parece, sin embargo, que un fuerte arrebato o una «alteración psíquica en el parto»[11] puede reducir extraordinariamente la reflexión y la libertad y dejar libre curso a la aversión hasta ese momento inconscientemente reprimida hacia una criatura, sobre todo cuando ésta nace fuera de matrimonio, lo que en cierto modo explicaría el crimen de la madre. Tal vez estas consideraciones psicológicas justifican, hasta cierto punto, la benignidad con que el derecho penal alemán castiga el infanticidio perpetrado por una madre célibe en el mismo parto o inmediatamente después de él[12].

6. *El aborto*

a) Noción del aborto. Su historia

El aborto es el crimen que pone de manifiesto, como ningún otro, el bajo nivel de la moral del mundo contemporáneo. Aborto es la eyección o expulsión voluntaria del feto inmaturo y aún incapaz de vivir, del vientre materno, o la acción de darle muerte dentro del vientre materno (feticidio).

Del aborto culpable y voluntario hay que distinguir el aborto natural, que se produce por causas independientes de la voluntad, o por procederes indelicados de la madre o de otras personas, pero sin que hubiera precedido voluntad de causarlo. Sin duda que también en este caso puede haber culpabilidad por negligencia. Ahora bien, hoy se llama muchas veces «pérdida» o aborto natural a lo que en realidad es un aborto intencionado. El feto es prematuro desde el séptimo mes (desde la semana 28) hasta el noveno · puede vivir fuera del útero materno, aunque no ha alcanzado perfecto desarrollo. Se llama embrión desde el momento de la concepción hasta el quinto mes de gestación.
Pensaba ARISTÓTELES que el alma espiritual sólo se infundía en el embrión masculino después de los 40 días, y en el femenino después de los 80 de su concepción. Muchísimos escolásticos abrazaron tal opinión sin ningún

11. Cf. NIEDERMEYER, *Handbuch der Pastoralmedizin* IV, 49 61
12. Código penal alemán, art. 217.

reparo. Hoy piensan generalmente los médicos, y sobre todo los teólogos, entre los cuales reina casi unanimidad, que la animación por el alma espiritual se efectúa en el momento mismo de la concepción. El riguroso finalismo con que el cuerpo humano se desarrolla dentro del útero materno hasta hacerse órgano del espíritu, difícilmente se explicaría aun filosóficamente, si no se admitiera que, ya desde el primer momento, el alma espiritual es su principio formal. Hasta ahora no se ha aclarado aún si ha de designarse como concepción el momento de la unión del óvulo con el esperma o bien el comienzo del desarrollo de la nueva vida unida al torrente sanguíneo de la madre.

Los escolásticos de la opinión de Aristóteles jamás dedujeron que un aborto realizado antes de los 40 u 80 días respectivamente no constituía un crimen. Sin embargo, esta opinión suavizó a veces el rigor de las penas eclesiásticas. Si la opinión de Aristóteles *fuera cierta,* no se podría decir que el aborto practicado antes de la animación por el alma espiritual constituyese realmente asesinato de un hombre perfecto; pero sí habría que decir que era un ataque antinatural contra una vida que estaba destinada por Dios a recibir el alma espiritual. Sería, pues, un verdadero crimen. Aun cuando esa anticuada opinión de Aristóteles pudiese tener alguna probabilidad —a mí me parece del todo insostenible—, todavía habría que afirmar que todo aborto constituiría un verdadero asesinato desde *el punto de vista moral;* pues el destruir una vida que *probablemente* es ya vida humana, *delata sentimientos homicidas.*

b) Las «indicaciones»

El mundo moderno, enemigo del niño, ha compendiado en el término «indicaciones» las razones por las que juzga aconsejable, «indicado», interrumpir el embarazo por el aborto.

1) La *indicación eugenésica* considera «indicado» aniquilar en el seno de la madre la vida de la criatura que ha de venir al mundo con una carga hereditaria de taras y enfermedades. La actitud es la misma que con la *eutanasia* (la supresión de las existencias inútiles y sin valor desde el punto de vista de la raza, de la economía y de la política). Semejante idea, además de implicar un profundo desconocimiento del valor de la vida humana, tiene que conducir a un número ilimitado de asesinatos en masa.

2) La *indicación ética* considera oportuno suprimir cuanto antes, por medio de un aborto secreto, toda criatura que deba su existencia a un adulterio o a una violación. Las razones son: que una persona no debe sufrir torturas «morales» por la presencia de un hijo indeseable y la vergüenza consiguiente; que es preciso evitar que se rompa un matrimonio por causa del adulterio, cuya prueba será el hijo; que la persona no debe perder su reputación. De ahí su nombre de indicación «ética». Es una ética burguesa que cree que hay que dejar tranquilo al asesino que da muerte a un hijo inocente y que ignora por qué no es deseado. Pero esto es muy explicable: para los autores de este sistema, hace tiempo que se derrumbaron los auténticos principios de una ética.

3) La *indicación social* considera justificado el aborto cuando el niño ha de ser para su familia o su madre un peso social o económico demasiado grande. Muchas veces se señalan los límites de esta «indicación» con miras

muy amplias. Pero es claro que la fijación de dichos límites es dejada al arbitrio personal, toda vez que se cree «indicado» que la madre asesine a su hijo cuando la existencia de éste no cuadra con las ideas de ella sobre las exigencias sociales y el tipo de vida que debe llevar.

Aun hay médicos que hoy predican abiertamente esa concepción, al declarar que el reconocimiento de la «indicación social» es requisito inexcusable para la general admisión de la «indicación médica». W. KÜTEMEYER [13] propone paladinamente ampliar la teoría de las «indicaciones» en una matanza sistemática en gran escala. «Si no hubiera indicaciones psíquicas y sociales, nunca se podría interrumpir la preñez por indicaciones médicas» [14]. Y este «filántropo» [14a] nos aconseja que no «apartemos la vista ante un sacrificio que es condición de la vida» [14b]. Esto es asestar un golpe directo a la idea religiosa y cristiana del sacrificio. ¡Habría derecho para aniquilar «metódicamente» la vida ajena, la vida de los propios hijos, a trueque de conservar la propia, o simplemente de asegurarse una vida más cómoda y más holgada! El cristianismo exige, por el contrario, el sacrificio hasta de sí mismo en pro de la vida ajena.

Mas, para tener la conciencia tranquila, no basta condenar severamente el aborto, practicado bajo el acicate de necesidades económicas y sociales; preciso es hacer algo para aliviar el estado de miseria y para reducir las tentaciones de tal crimen.

De todos modos, las causas profundas de estas teorías no deben propiamente buscarse en las necesidades económicas, sino en el lamentable estado moral de la sociedad. Porque es cosa averiguada que en las clases más pudientes es donde mayor es el número de abortos. Pero no negamos que la miseria contribuye a aumentar el peligro.

4) La *indicación médica,* tal como generalmente es entendida, considera «indicado» el aborto directo cada vez que se presenta grave peligro directo e inmediato para la vida de la madre *(indicación vital),* o cuando ese peligro *se ha de presentar más tarde (indicación profiláctica o terapéutica).*

Es evidente que todo médico responsable ha de rechazar cualquier indicación terapéutica; pues ¿con qué derecho pretenderá el médico aniquilar una vida indefensa e inocente, con la sola finalidad de evitar un futuro peligro para la vida de la madre? No han faltado médicos para reprochar a la Iglesia el que haya rechazado la indicación «vital» [15]. En realidad, ello fue un provechoso apremio a los médicos para que se preocuparan por perfeccionarse en los menesteres de su profesión; tanto que, en la actualidad, hasta los casos más difíciles se pueden remediar, salvando la vida de la madre y de la criatura. Las principales prácticas de la «indicación vital» son: la *embriotomía,* en la que se despedaza la criatura en el seno materno; la *craneotomía,* por la que se perfora el cráneo y se le extrae la masa ence-

---

13. W. KÜTEMEYER, art. 218 del código penal alemán en «Psyche» 1 (1948), 543-559.
14. L. c., pág. 558
14a L. c., p. 551.
14b. L. c., p. 553.
15. Cf. varias respuestas del Santo Oficio de 1884 a 1902, Dz 1889-1890 c; Pío XI, *Casti connubii,* Dz 2243s. Pío XII, AAS 43 (1951), 784-794

fálica; la *evisceración*, en la que se le extraen las vísceras; operaciones todas que se practican generalmente a causa de la estrechez pélvica materna.

Pues bien, la «indicación médica», que afirma que en determinados casos la vida de la madre sólo puede salvarse con el feticidio directo, mediante las antedichas operaciones, *ha quedado repudiada casi absolutamente por los investigadores serios, que han considerado el asunto desde el punto de vista médico, y lo repudian porque hay medios suficientes para atender a la madre y a la criatura,* recurriendo, sobre todo, a la operación cesárea, hoy día practicada sin mayor riesgo.

> Pero, cualquiera que fuera el criterio de la ciencia médica, la Iglesia se mantiene fiel al principio de que nunca es lícito atentar directamente contra la vida de un niño inocente, que vive en el seno materno [16].

Sus razones son las siguientes:

1) *Sólo Dios tiene derecho sobre la vida y la muerte;* ningún médico puede pronunciar ni ejecutar la sentencia de muerte contra un inocente; al médico *sólo le corresponde hacer todo lo que esté en su mano para salvar tanto la vida de la madre como la del hijo.* Y si después de haber puesto por obra cuanto su pericia y práctica le sugiere no lo consigue, deje que Dios haga de esas vidas lo que a bien tuviere.

> 2) Si en el código moral de la maternidad se admitiese como principio que, al presentarse algún peligro para su propia vida, podía la madre, para salvarse, «sacrificar» la de su hijo, la maternidad, en vez de ser acto de entrega y sacrificio, se convertiría en ejercicio de egoísmo. Es esencial a la verdadera maternidad el que la madre esté dispuesta a sacrificar su propia vida, antes que intentar algo contra la vida de su hijo, ordenando, por ejemplo, a un médico que mate a éste para salvarla a ella.

3) Por último, si consideramos el asunto desde el punto de vista médico, es cosa averiguada —y lo atestiguan ginecólogos de gran prestigio y experiencia— que es mayor el número de madres que han muerto o han quedado con achaques a consecuencia de un aborto que parecía «indicado» médicamente, que el de aquellas que han padecido idénticas consecuencias por haber rechazado decididamente todo aborto y feticidio directo [17].

16. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 51. Cf. Pío XII, discurso del 29-10-1951, AAS 43 (1951), 838ss.

Es incalculable el número de madres sacrificadas por el aborto practicado por médicos y, sobre todo, por curanderos. Y muchas mujeres han quedado achacosas para toda la vida o por lo menos estériles.

Pero mayores son aún los estragos morales causados en las madres. Aun desde el punto de vista médico es un error atribuir mayor valor a la simple vida corporal de la madre que a su vida espiritual, que a las ideas y sentimientos que han de germinar en su auténtico ser de madre y que a la vida de su hijo; sin contar que si el médico fuera más perito en su oficio podría atender mejor a la misma vida de la madre por procedimientos que excluyeran el aborto. La Iglesia rechaza todas estas pretendidas indicaciones, y juzga que conforme a la ley de Dios no sólo es «indicado» sino absolutamente obligatorio el abstenerse de todo lo que directamente puede causar la muerte de un ser humano inocente e indefenso, y, al contrario, *poner toda vida humana bajo el amparo de la caridad.* Esto vale muy particularmente para la *madre,* a cuyos cuidados confió Dios la vida de su hijo, y para el *médico,* llamado, por vocación, a ser el protector de la vida.

Y es deber santísimo y gravísimo del Estado el dictar leyes que protejan eficazmente la vida de los débiles y de los inocentes, como son los niños todavía no nacidos. El papa Pío XI recordó proféticamente a los Estados que olvidan este deber de protección, que «Dios es el juez y el vengador de la sangre inocente que clama desde la tierra al cielo» (Gen 4, 10) [18].

Las leyes penales vigentes en la mayoría de los Estados, sobre todo en Alemania [19], son demasiado benignas contra un crimen tan horrible y contrario al bien común. Y lo que agrava el mal es la interpretación y aplicación tan laxa que de dichas leyes se hace. Hay Estados (Suecia, por ejemplo) donde la ley autoriza una aplicación ilimitada de la «indicación eugenésica y social». Tal vez en ninguna parte se castiga el aborto practicado por el médico en razón de una «indicación vital o aun terapéutica». Si por lo menos la indicación se limitara estrictamente a la «indicación vital», con serias garantías de que no se había de aplicar abusivamente y fuera

17. Cf. K. FECHT, *Das Recht der Ungeborenen,* § 218, Munster 1949.
18. Cf. enc. *Casti connubii,* Dz 2244.
19. Código penal alemán, art. 218.

de determinados casos, entonces, en ciertas circunstancias, podría aceptarse sin demasiadas objeciones dicha inmunidad, teniendo presente que «el no castigar una acción no significa autorizarla legalmente»; y lo que la ley de Dios prohíbe no lo puede autorizar la ley del Estado. Pero sí puede abstenerse de castigar ciertas acciones, cuando se dan casos especialmente difíciles; sobre todo si las afirmaciones de la «ciencia» son tan contradictorias como en nuestro caso.

La Iglesia consideró siempre el aborto como un asesinato especialmente horrible. Los más antiguos documentos de la tradición cristiana hablan de este crimen auténticamente pagano con profunda repulsión [20]. Ya los concilios de Elvira (306), de Ancira (314) y de Trullo (692) decretaron la excomunión contra los que practican el aborto, y en caso de arrepentimiento, la aplicación de graves penas canónicas durante largos años. El derecho canónico actual inflige la excomunión contra quienes concurren positivamente a la comisión de este crimen, sin exceptuar a la madre. La absolución de la censura se reserva al obispo [21].

Pío XII, *L'apostolato delle ostetriche, Questioni morali di vita matrimoniale,* 29-10-1951, AAS 43 (1951) 835-854.
L. ÜBER, *Vom Schutz des ungeborenen Lebens,* «Bayerisches Klerusblatt», 1950, 1 y 2.
U. STOCK, *Die Schwangerschaftsunterbrechung,* «Die Kirche in der Welt», 4 (1951) I, 103ss.
CH. SCHIFFER, *Der mütterliche Schutz des werdenden Lebens,* «Die Kirche in der Welt» (1949) I, 49ss.
F. RULIER, G. DANTINNE, O. P., *Techniques biologiques-médicales et Morale chrétienne,* Lieja 1952.
A. MAGET, *Heirat und Medizin,* Einsiedeln-Colonia 1948.
P. MARTINI y R. EGENTER, *Die Schwangerschaftsunterbrechung,* «Hochland», 45 (1953) 341-356.
A. MEYER, *Schwangerschaftsunterbrechung aus wirtschaftlicher Not,* Augsburgo 1951.
H. MUCKERMANN, *Um das Leben der Ungeborenen,* Berlín 1923.
G. CLÉMENT, *Le droit de l'enfant à naître,* Brujas 1931.
A. NIEDERMEYER, *Schwangerschaft, Abortus, Geburt,* «Handbuch der speziellen Pastoralmedizin», tomo III, Viena 1950.
L. BENDER, O. P., *Occisio directa vel indirecta,* «Angelicum», 28 (1951) 224-252.
W. STOCKUMS, *Das Lebensrecht der Ungeborenen,* Bochum 1921.
F. LÖNNE, *Das problem der Fruchtabtreibung,* Berlín 1924.

20. *Didakhé,* 2, 2; 5, 2 Epístola de Bernabé, 19 y 20, PG 2, 777, 780. Cf. HORNSTEIN-FALLER, *Gesundes Geschlechtsleben,* 381.
21. CIC, can. 2350.

F. LÖNNE, *Zur Zunahme der Fruchtabtreibung aus volksgesundheitlichem und rassehygienischem Standpunkt,* Berlín 1926.
A. SCHMITT, *Um das Leben der Ungeborenen,* «Theol. Prakt. Quart.», 84 (1931) 536-550; 698-710.
F. HÜRTH, *Zum Eingriffsrecht in das keimende Leben,* «Stimmen der Zeit», 116 (1929) 33-47; 128-140.
—, *Zur Frage des Tötungsrechtes aus Notstand,* «Scholastik», 4 (1929) 534-560.
I. PALAZZINI, *Ius fetus ad vitam eiusque tutela in fontibus ac doctrina canonica usque ad saeculum* XVI, Urbania 1943.
R. P. DE BOECK, S. I., *L'abortement. Son aspect moral. La répression de l'avortement,* «Saint-Luc Médical», 20 (1948) 83-111.
O. DAUWE, *L'avortement thérapeutique a-t-il encore des indications de nos jours?,* «Saint-Luc Médical», 20 (1948) 126-131.
A. HARTMANN, S. I., *Die Ehrfurcht vor dem Leben. Zu den Fragen um § 218,* «Stimmen der Zeit» 140 (1946-47) 258-276.
K. ALGERMISSEN, *Das werdende Menschenleben im Schutze der christlichen Ethik. Zur Auseinandersetzung um den § 218 St. G. B.,* Celle 1947.
M. APFELTHALER, *Medizinische Erwägungen zu dem Fragenkreis der künstlichen Schwangerschaftsunterbrechung,* Viena 1948.
H. HIRSCHMANN, *Die Unantastbarkeit des keimenden Lebens in moraltheologischer Sicht,* «Arzt und Christ», 3 (1957) 7-12 (cf. todo el cuaderno 1).
W. BAUMEISTER y R. SMETS, *Das Lebensrecht der Ungeborenen,* Maguncia 1955.
A. MICKOCKI, *Das Problem der ethischen und sozialen Indikation,* «Der grosse Entschluss» 14 (1959) 451-454.
B. SCHÖPF, *Das Tötungsrecht bei den frühchristlichen Schriftstellern bis zur Zeit Konstantins,* Ratisbona 1958.
M. APFELTHALER, *Medizinische Erwägungen zu dem Fragenkreis der künstlichen Schwangerschaftsunterbrechung,* Viena 1948.
E. QUAY, *Justifiable Abortion - Medical and Legal Foundations,* Washington 1961.
A. HARTMANN, *Die ethische Indikation,* «Stimmen der Zeit» 171 (1962) 116-137.
S. LESTAPIS, *La limitación de los nacimientos,* Herder, Barcelona 1962.

c) Operaciones permitidas

Cuando la criatura no puede nacer naturalmente (sobre todo a causa de la estrechez pélvica materna o por interrupción o cesación de las contracciones), se practican diversas formas de *operación cesárea.* Actualmente esta operación puede practicarse hasta dos y tres veces a una madre y salvar la vida de su hijo, sin que ella corra mayor peligro. En otros casos, raros en verdad, se remedia la estrechez por la separación de los huesos innominados (o sínfisis).

Cuando sólo una de dichas operaciones puede asegurar a la criatura la vida y sobre todo el bautismo, está la madre obligada a someterse a ella. Y si la vida de la criatura corre extremo peligro,

tiene el médico el deber de practicar la operación, aun cuando la madre no consienta en ella, pues tiene que ayudar al niño que se encuentra en extrema necesidad. Con la operación cesárea puede a veces salvarse la vida de una criatura, aun después de muerta la madre, si se practica inmediatamente. Y es obligación practicarla en el cadáver de la madre cuando hay esperanza de que la criatura reciba aún el bautismo.

En un embarazo fuera del útero es siempre necesaria una intervención quirúrgica (como la *laparotomía),* para que la criatura pueda venir al mundo.

Las operaciones que acabamos de señalar tienen por objeto primero salvar la vida de la criatura, aunque con cierto peligro para la madre. Hay otras que tienen por fin inmediato salvar a la madre, con cierto peligro para la vida de la criatura.

Pues bien, *son ciertamente lícitas todas las operaciones y tratamientos médicos que parezcan necesarios para curar cualquier grave enfermedad que pudiera poner en peligro la vida de la futura madre,* aun cuando tuvieran como *consecuencia indirecta e involuntaria* poner en peligro probable o aun seguro la existencia de la criatura. *Pero hay que suponer siempre que no se encuentra otro medio de salvar ni la vida de la madre ni la del feto.* Por lo mismo, antes de proceder a una operación es preciso asegurarse de que no se puede *diferir hasta el 7º mes* de embarazo, porque entonces el feto es viable, aun con el parto prematuro. Otra condición indispensable es que *nunca, por ningún caso, se le infiera la muerte directa a la criatura,* sino que si viene a morir sea como *simple efecto involuntario de una intervención médica lícita y necesaria.* Por último, se ha de obrar de manera que por lo menos la criatura *pueda ser bautizada.*

Con fina ironía relata un ginecólogo un caso típico de aplicación puramente mecánica de la diferencia entre voluntario «directo» e «indirecto», caso que puede servir para dar a entender lo que no debe ser la casuística católica. «En cierta ocasión tuve que operar un tumor uterino a una mujer que estaba en el cuarto mes de embarazo. Tenía el útero lleno de dilataciones varicosas, de tenues paredes fácilmente rompibles y que *sangraban abundantemente.* El intento de ligarlas aumentaba la hemorragia. Para impedir que la mujer muriera por hemorragia interna abrí el útero y extraje el feto. Con ello se contrajo el útero, se estancó la sangre y la mujer quedó fuera de peligro. Quedé muy ufano, persuadido de que había hecho maravillas, ya que la mujer, que hasta entonces no había tenido hijos, conservaba el útero, podía concebir y dar a luz. Pero luego tuve que oir de labios de

un conocido teólogo moralista que yo había obrado *objetivamente* mal, aunque de buena fe; porque, según afirmaba, yo hubiera debido extraer el útero sangrante con el feto dentro, en vez de interrumpir la gestación y de conservar el útero. Lo que yo había hecho resultaba una interrupción prohibida del embarazo para salvar a la madre; lo otro era, por el contrario, una *prima intentio* lícita, como cuando se trata de la extracción del útero afectado de carcinoma. Según eso, poco importaba que la madre conservase la aptitud para concebir y dar a luz y que quedase a salvo un matrimonio en peligro» [22]. La aplicación de los principios morales no ha de confundirse con el uso de la aritmética. El obrar hay que considerarlo en todas sus dimensiones.

Si se observan estrictamente dichas condiciones, pueden declararse lícitas las operaciones siguientes: la extracción del *carcinoma que afecta el útero de la mujer encinta;* la extracción de *un tumor* que pone la vida de la madre en inmediato peligro a consecuencia de una concepción extrauterina realizada o en los ovarios, o en el oviducto, o en la cavidad abdominal, aun cuando dentro del tumor se encontrase el feto vivo [23].

Pero la sola concepción extrauterina no hace lícita la extracción directa del feto. Sólo es lícita cuando los síntomas revelan que está enfermo el órgano donde se ha verificado la concepción y cuando, por lo mismo, se hace necesaria la intervención médica; y es lícita aun cuando la enfermedad (inflamación, tumor, etc.) haya sido provocada por la concepción; *se puede entonces tratar la enfermedad, pero no inferir directamente la muerte del feto.* Por lo demás, ha habido casos de concepción extrauterina en los que se ha podido salvar la vida de la criatura. Es, pues, necesario que el ginecólogo haga cuanto pueda para conseguir el mismo resultado en casos semejantes.

Es claro que cuando se presentan síntomas moralmente seguros de que la criatura está ya sin vida, es necesaria la intervención quirúrgica para retirarla. «En caso de concepción extrauterina, cualquier hemorragia puede considerarse como señal de que el feto ha muerto» [24].

En toda condenación radical del aborto como crimen execrable queda siempre un caso límite sin aclarar: ¿qué es lo que verdaderamente constituye un atentado contra la vida del feto? En los raros casos en que resulta evidente que de todas formas el feto está des-

---

22. H. Kramann, *Umstrittene Heilmethoden in der Gynäkologie,* en «Arzt und Christ» 5 (1959), pág. 202s.
23. Cf. Niedermeyer, *Pastoralmedizin* iv, 131ss. Teóricamente se discute sobre la licitud de dichas operaciones, pero en la práctica gozan de suficiente probabilidad.
24. Niedermeyer, *Pastoralmedizin* iii, 306.

tinado a morir, ¿puede calificarse de aborto, de atentado contra la vida, la extracción del feto irremisiblemente condenado a muerte, cuando éste es el único medio de salvar la vida de la madre?

7. *La eutanasia*

La palabra «eutanasia», con la que primitivamente se designó una muerte buena y honrosa, ha pasado ahora a significar «la operación de facilitar la muerte y liberarla de todo dolor, gracias a la intervención del médico»[25]. Estaba reservado al siglo XX el emplear este amable vocablo para designar una «amplia ayuda a bien morir», es decir, *a matar, a petición, al enfermo desahuciado.* Desde CARLOS BINDING y ALFREDO HOCHE[26] y desde el nacionalsocialismo se entiende por «eutanasia» *la sistemática ejecución de los dementes e inválidos, impuesta oficialmente.* Este extraño «ayudar a bien morir» encuentra partidarios aun hoy día casi en todos los países.

En principio, nada hay que objetar a un método que ayude a morir sin dolor, o casi, con tal que no tienda directamente a acortar la vida, aunque pueda eventualmente acortarla de modo fortuito e indirecto. Pero con dos condiciones: que el cristiano no pretenda rechazar por principio y a toda costa el dolor, sino *que busque simplemente cómo disminuir en forma razonable los dolores* que destruyen su salud, o que rebasan demasiado sus energías; y luego, que los sedantes *no le quiten la posibilidad de prepararse a la muerte con plena lucidez de espíritu.*

El alivio del dolor es, por principio, una obra de caridad de la medicina, pero no es ésta la primordial misión del médico, sino la de curar y conservar la vida. *Pero cuando la muerte es irremediable, el deber del médico es poner su arte al servicio de una santificación cristiana del dolor y la muerte.* El procurar acortar directa y conscientemente la vida es un homicidio, y si se hace a petición del moribundo, es cooperación al suicidio.

Finalmente, en cuanto a la supresión de las vidas «sin valor», no hay que ver en ello más que la desmedida insolencia y arbitrariedad de un Estado brutal que se atreve a disponer de vidas inocentes, midiéndolas según cánones puramente biológicos y utilitarios. Para esos ambiciosos de poder, la vida y la salud sólo tienen valor cuando sirven al Estado para conseguir sus fines, cualquiera que éstos sean[27].

25. G. ZILLIG, *Über «Euthanasie»*, «Hochland» 42 (1949-50), 339.
26. K. BINDING y A. HOCHE, *Die Freigabe der Vernichtung lebensunwerten Lebens.* Leipzig 1920.
27. Cf. V v. WEIZSÄCKER, *Diesseits und Jenseits der Medizin,* 196.

Toda vida humana es valiosa mientras el Señor Dios la conserva. Aun la vida más miserable del último cretino posee un alto sentido, porque puede despertar la caridad de los prójimos y servir de advertencia contra el pecado, cuyos efectos se pagan a veces con ese estado.

Y si el Estado llegase a dar la orden de suprimir a estos pobres inocentes, sería preciso resistir con denuedo y hacer todo lo humanamente posible para librarlos de la muerte y para impedir al prójimo que sobre ellos cometa un homicidio.

V. VON WEIZSÄCKER, *Euthanasie und Menschenversuche,* Heidelberg 1947.
W. LEIBBRAND, *Um die Menschenrechte der Geisteskranken,* Nuremberg 1946.
J. A. SULLIVAN, *Catholic Teaching on the Morality of Euthanasia,* Washington 1949.
L. PORTES, R. WERTS, *L'euthanasie,* «Cahiers Laënnec», 9 (1949) n. 2; 10 (1950) n. 2.
PLATEN-HALLERMUND, *Die Tötung Geisteskranker in Deutschland,* Francfort del Main 1949.
MITSCHERLICH, *Das Diktat der Menschenverachtung,* Heidelberg 1947.
«Lumière et vie» 32 (1957): *Suicide et euthanasie.*
ROYO-VILLANOVA, *El derecho a morir sin dolor. El problema de la eutanasia,* Madrid 1929.
S. SALICRÚ, *Suicidio y eutanasia,* Barcelona 1936.
PORTES, DEROBERT, *Eutanasia,* Madrid 1951.

8. *El arriesgar la vida*

La vida corporal está al amparo de la caridad cristiana. No se puede, pues, exponer inútilmente al peligro ni la vida propia ni la ajena.

Esta prohibición afecta tanto al individuo como a la comunidad. El Estado tiene el deber de velar por la seguridad y de reducir en lo posible los accidentes de tránsito, dictando las leyes y reglamentos pertinentes. Cada uno debe evitar en lo posible los accidentes, aplicando atención, moderación en la velocidad y observación de las normas del tráfico[28]. Igualmente, los patronos y empresarios deben tomar providencias para no arriesgar en sus fábricas la vida de los trabajadores. Ante todo, no puede el Estado seguir una política que implique la posibilidad de una guerra y

28. El número anual de muertos por accidentes de tráfico oscila, desde 1956, entre 80 000 y 100 000, correspondiendo a Alemania e Italia más o menos un diez por ciento Cf. G. PERICO, *Il peccato della strada,* «Studi Cattolici» 4, 1960, pág 64-70.

con ella el peligro para la vida de los ciudadanos. Sí puede, por el contrario, exponer la vida de sus soldados, cuando el caso lo requiera, en una guerra justa. Puede el Estado y aun los particulares emprender trabajos necesarios o muy útiles para el bien común, aunque la vida de los trabajadores esté allí expuesta a algún peligro.

Lo que no se justifica es que el Estado emprenda la realización de planes imperialistas, en sentido político o económico, calculando de antemano los millones de vidas humanas que será necesario sacrificar.

El cristiano no sólo debe consumir lentamente su vida al servicio de la caridad, sino que a veces la caridad puede exigirle que exponga su vida a un peligro inmediato. Y puede darse el caso de que esté obligado a ello por razón de su cargo[29].

Pero ni los *deportes* ni los *juegos espectaculares* (equilibristas, etc.) son razón suficiente para exponer la vida a un peligro *serio*. Tampoco se justifica el *alpinismo* a través de parajes impracticables y sin trochas, sobre todo si lo intentan personas sin conocimiento ni práctica suficientes. También hay que condenar el pugilato o boxeo, convenido hasta el k. o., porque es cosa averiguada y comprobada por la estadística que compromete grandemente la salud y aun la vida, sin contar el embrutecimiento a que llegan los púgiles de profesión y los espectadores, quienes, con sus apuestas y gritos, excitan a los contendientes a golpes mortales. Claro es que esta sentencia condenatoria no alcanza al pugilato de aficionados, que excluye los procederes brutales y peligrosos para la vida.

Quien expone inútilmente a un peligro mortal la vida propia o la ajena comete pecado grave, «ex genere suo».

Cuando la imprudencia tiene por resultado la muerte real, se dice que hay homicidio por imprudencia. Pero conviene notar que las consecuencias fortuitas no aumentan la culpabilidad moral, sino que sólo la ponen más vivamente ante la conciencia, despertando a menudo un sentimiento exagerado de culpa. Hay que considerar emparentado con el homicidio por imprudencia, y aun con el asesinato, el sentimiento de envidia o egoísmo que *lleva a desear la muerte del prójimo*. Lo peor es cuando se mortifica a otro, acaso a los ancianos padres, tan despiadadamente que vayan hasta consumirse de pena. VICTOR VON WEIZSÄCKER, con muchos otros médicos, asegura que no pocas enfermedades que acaban

29. Cf. lo dicho sobre el orden de la caridad, tomo II, p. 356s y 371ss.

por producir la muerte tienen su causa decisiva en las desilusiones amorosas o en otras tristes experiencias personales. Así se ve cuánto puede la dureza de corazón perjudicar aun la salud y la vida ajenas.

Quien pudiendo socorrer a un miserable con lo que le sobra, lo deja morir de hambre o lo abandona al peligro de muerte o de graves padecimientos físicos, se hace reo de pecado grave contra la vida del prójimo.

I. ZEIGER, *Einsatz und Wagnis im Kampfsport,* «Stimmen der Zeit» 137 (1939-1940) 9-16.
E. HILLMANN, *The Morality of Boxing,* «Theol. Studies» 12 (1951) 301-319.
G. C. BERNARD, *The Morality of Prizefighting,* Washington 1952.
G. PERICO, *Il pugilato,* en *Aggiornamenti Sociali* 1959, 261-276.
G. WITT, *Strahlengefährdung,* «Stimmen der Zeit» 162 (1958) 149-152.
N. SEELHAMMER, *Verkehr und Moral,* Tréveris 1957.
«Herderkorr.» 10 (1956) 343s; *Theologen zur Verkehrsmoral.*
W. SCHÖLLGEN, *Peligrosidad del tráfico y responsabilidad ética,* en *Problemas morales de nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1962, 390-402.
W. HEINEN, *Psychologie und Ethik des Strassenverkehrs,* en *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung,* Dusseldorf 1958, 208-228.
P. PALAZZINI, *Inconscienza stradale,* «Studi cattolici» 2 (1958) 8, 59-67.
A. JANSEN, *Le code de la route et la morale,* «Ephem. Theol. Lovanienses» 34 (1958) 522-534 (con abundante bibliografía).
W. OTT, *Der Verkehrsunfall, ein Symptom der Zeit,* «Universitas» 14 (1959) 623-630.
R. DAGUERRE, *Moralidad de los delitos de circulación por carretera,* «Hechos y Dichos» 34 (1958) 165-176.

Capítulo tercero

EL CRISTIANO Y LA SALUD

La salud como la enfermedad, tienen, respecto de la moralidad y la santificación, mayor importancia de la que les pudiera atribuir una consideración superficial. Para comprenderlo es preciso elaborar el concepto pleno de la salud y de la enfermedad, de acuerdo con la antropología cristiana, e investigar las múltiples relaciones que median entre la enfermedad, la culpa y la reparación (I).

Luego habrá que mostrar cómo la caridad cristiana, iluminada por la prudencia y acompañada del sentimiento de la justicia, ha de estar pronta a sufrir en provecho de la propia salud y en atención a nuestra responsabilidad por el prójimo (II).

I. SALUD, ENFERMEDAD Y SANTIDAD

1. *Concepto de la salud*

Ante todo conviene responder a esta pregunta: *¿Qué cosa es la salud?* Es restringir demasiado el concepto de salud el limitarlo a «poder trabajar» o a «poder entregarse a cualquier ocupación[1]. Es también insuficiente, además de peligroso, el definirla por el aspecto simplemente biológico, diciendo, por ejemplo, que es el estar libre de dolores y rebosante de fuerza vital. Porque, efectivamente, pueden presentarse casos en que, disfrutando de la salud así descrita, existan graves desmedros que pongan en tela de juicio la salud del hombre como ser integrado de cuerpo y

1 V v WEIZSACKER, o c, pag 196

espíritu. *La salud no puede definirse atendiendo sólo al cuerpo; hay que tomar en consideración al hombre entero.* Ahora bien, el hombre completo sólo puede definirse teniendo en cuenta su último fin; por consiguiente, para definir su salud, es preciso hacer entrar en ella su destino final.

> La salud del hombre puede definirse como la perfecta armonía entre las diversas fuerzas que le son propias: la mayor espiritualización posible del cuerpo y la mayor corporización posible del espíritu; pero mirando a su fin, diremos que el hombre goza de verdadera salud cuando todo su ser vital y corporal está al servicio del espíritu en su esfuerzo por conseguir su destino eterno.

Así, la rozagante vitalidad corporal que agobia al espíritu, tiene que contarse entre las enfermedades humanas, con mayor razón que la debilidad física que no impide al espíritu su vuelo hacia Dios. Y al decir esto no estamos adoptando una actitud hostil a la vitalidad, al vigor y a la alegría de vivir; sólo queremos oponernos a las pretensiones de quienes sólo hacen valer la vitalidad física, como si la espiritual no fuera la auténtica vitalidad humana. Más valioso es el vigor y ductilidad del cuerpo cuando sirve de expresión e instrumento al espíritu.

Cuando todos los órganos y todas las energías corporales funcionan sin tropiezo, goza el hombre de un gran beneficio que Dios confía a su responsabilidad. Pero no ha de creer entonces que la salud — sobre todo entendida como simple bienestar biológico — constituya el supremo y absoluto valor humano. Por tanto, debe aceptar ora la salud, ora la enfermedad, en la medida querida por Dios, es decir, *en la medida en que contribuyen al amor divino y a la santificación.*

El goce de la salud puede ser un inmenso peligro para la santificación, mientras que exponerla y sacrificarla puede ser un gran paso en el camino de la santidad.

De mayor importancia que la salud corporal es la salud psíquica y espiritual y el normal funcionamiento de las facultades del espíritu, sin negar, de todos modos, que éste depende en gran parte de la integridad y buen estado de los órganos corporales.

2. *Salud y santificación*

Aquella sentencia «*mens sana in corpore sano*», tantas veces usada sin ton ni son, expresa en sí misma una aspiración. Es abusar de ella hacerle decir que la buena salud psíquica depende de la simple vitalidad biológica. «¡Cuán numerosas son las almas sanas que viven en un cuerpo enfermo, y cuán numerosas las almas enfermas que viven en un cuerpo sano!»[2]. J. BERNHART cita estas palabras de TAULERO, o mejor, de santa HILDEGARDA: «No suele Dios fijar su morada en un cuerpo sano, o como dijo san Pablo: la virtud se perfecciona con la debilidad. Pero esta debilidad no proviene de los ejercicios ascéticos, exteriores, sino del desbordamiento impetuoso, de la efusión de la divinidad, que invade de tal manera al hombre que su frágil cuerpo no puede soportarla»[3].

El combate por la salvación y la santificación, el constante seguimiento de Cristo, tienen por necesidad que «quebrantar y triturar», por más que sea una verdad incontestable que el seguimiento de Cristo produce la salud más profunda[4].

Los místicos dan continuo testimonio de la afirmación de la Escritura: «Nadie puede ver a Dios y seguir viviendo.» San JUAN DE LA CRUZ piensa que si la íntima experiencia mística de Dios viniese de un golpe sobre un alma aun no purificada, le produciría un choque, mortal en cierto modo. Ya la purificación mística, obrada por Dios paso a paso, y el lento familiarizarse con la compañía de Dios, produce, junto con la «bienaventuranza», algo muy doloroso y que quebranta frecuentemente la salud; aunque al mismo tiempo la creciente unión con Él y la armonía interior que se va estableciendo producen un estado de salud mucho mejor.

A buen seguro que *jamás se santificará quien, para seguir a Cristo, no esté dispuesto a sacrificar la salud*, aunque sólo en la medida de lo lícito. Porque, quien disipa desatinadamente la salud, malgastándola fuera del servicio del verdadero amor y de su acrecentamiento, y aunque fuera entregándose a un falso ascetismo o a un ejercicio antinatural de recogimiento y oración, arriesga la salud y la santidad. El camino de la santidad es, también en este aspecto, profundamente humano; porque hay que cuidar la salud,

2. W. LEIBBRAND, *Gespräche über die Gesundheit*, 17.
3. J. BERNHART, *Heiligkeit und Krankheit*, «Geist und Leben» 23 (1950), 177.
4. Idem, l. c., pág. 185

aun estando dispuesto a abrazarse con la enfermedad. Y *cuando ésta llega, hay que saber abrazarla como una situación realmente ventajosa*, que en vez de paralizar empuja hacia el destino eterno, con tal que se la reciba como venida de Dios.

«También el estar enfermo cae dentro de la manera de ser del hombre»[5]. Si el hombre es «un ser para la muerte», tiene que abrirse su camino hacia su destino eterno, no sólo a través de la muerte, sino también a través de la enfermedad. La enfermedad hace palpar la *caducidad y fragilidad* del existir terreno, pero a su trasluz puede contemplarse la *vida imperecedera;* por eso ofrece un tema de profunda reflexión. Nuestro deber es, pues, «considerar realmente la enfermedad como un peligro para el hombre, pero también como el camino por el que ha de llegar a su destino»[6]. *La enfermedad desempeña un papel importante en el camino que nos conduce a la imitación de nuestro Salvador en su pasión y muerte.*

3. *La enfermedad y el pecado*

La enfermedad señala siempre una culpa, aunque no necesariamente personal. En nuestros dolores está obrando la culpa de nuestros primeros padres y de nuestros antepasados. Muchos son los que en sus enfermedades están padeciendo las consecuencias de los pecados que sus padres cometieron en el momento de concebirlos o en el tiempo de educarlos. Otros padecen en sus enfermedades la culpa de la sociedad, que les negó las condiciones materiales y espirituales para la buena salud. No es raro que la enfermedad sea consecuencia y testimonio de los propios pecados. Y a este respecto no pensemos solamente en las consecuencias de la intemperancia y deshonestidad, que ejercen sus estragos vengadores con una rapidez y evidencia pasmosas. *Todo pecado es una acometida a la salud, pues el hombre no puede conservar su armonía interior, elemento de la salud, si está en enemistad con Dios* (cf. Eccli 38, 15; Prov 17, 22). El pecado recae con todo su peso sobre el alma, y de allí sobre el ser anímico y corporal, especialmente cuando no se aplica luego el remedio espiritual del arrepentimiento[7]. VICTOR VON WEIZSÄCKER no se cansa de advertir a los médicos que para explicar la enfermedad no bastan las ciencias puramente físicas y

5. V. v. WEIZSACKER, o. c., p. 199.
6. Idem, l. c., pag. 199.
7. Cf. lo dicho en el libro primero acerca del aspecto psicológico de la conciencia y el capítulo acerca de la contrición.

naturales: «La enfermedad nos ha impuesto como una crítica de la vida humana y de la sociedad, y no podemos menos que analizar con ella, como con una piedra de toque, el comportamiento humano» [8]. «A juzgar por nuestra experiencia, sabemos que, por ejemplo, la aparición y desarrollo de ciertas enfermedades infecciosas guarda íntima relación con la situación moral de la persona, mientras que su actividad cultural no tiene que ver casi nada con ello. Muchas otras enfermedades, como las que afectan a la circulación y el metabolismo, tienen una relación vital evidente con las crisis eróticas o morales, crisis que pueden ser permanentes» [9]. Con frecuencia se ha observado la aparición y desarrollo de la tuberculosis en conexión con graves desilusiones amorosas, con tragedias familiares u otras dolorosas experiencias, fruto de faltas, propias o ajenas, en el orden moral.

4. *Faltas en el orden moral y neurosis*

Donde más frecuente y manifiesta es la conexión que hay entre las faltas de orden moral y la enfermedad, es en lo que llamamos neurosis. «Por *neurosis* entendemos el esfuerzo frustrado por superar su dificultad de la vida». «Por tanto, la neurosis es efecto de una asimilación defectuosa de la experiencia» [10]. «La neurosis es, en último análisis, una enfermedad del alma que no ha descubierto el sentido de sí misma» [11]. La neurosis colinda con la conciencia, cuyas violaciones hieren a la persona en su más íntimo ser. Con frecuencia es la neurosis la irradiación de una conciencia enferma sobre el campo psicofísico. Decimos esto sin querer generalizar. «La enfermedad de la mala conciencia no sólo ha marcado el ejército de los neurópatas —los hombres típicos de nuestra época—, sino que se ha hecho la enfermedad por antonomasia de la civilización moderna» [12].

«Cae enfermo» el hombre que no sabe asimilar, esto es, solucionar o sobrellevar una pérdida, una deficiencia o una angustia interior. Aunque no hemos de negar que la neurosis es, en gran parte, efecto del ambiente, como quiera que ni nuestra vida ni nuestras deficiencias descansan sobre el vacío.

8. L. c., pág. 104.
9. L. c., pág. 107. Cf. H. Huebschmann, *Psyche und Tuberkulose*, Stuttgart 1952
10. H. Thurn, *Psychohygiene*, «Stimmen der Zeit» 148 (1951), 278
11. C. G. Jung, citado en «Anima» 5 (1950), 23.
12. Igor A. Caruso, *Die Krankheit des bösen Gewissens. Zur Psychotherapie der Gegenwart*, «Wort und Wahrheit» 5 (1950), 254.

«Es característica notable de la neurosis el *proceder del inconsciente*. No hay neurosis que se desarrolle a la luz de una conciencia lúcida y plena» [13]. La neurosis, y con ella muchas de las enfermedades que se clasifican como mentales, se explican como resultado de una «represión», o sea, el paso del campo consciente al subconsciente, de alguna idea o acontecimiento no asimilado. Contrae una neurosis el hombre que se siente ante un conflicto insoluble e inconscientemente se refugia en un *cambio espiritual*. Ya se comprende que, en ciertos casos, es preferible caer en una neurosis que verse reducido a un embotamiento infrahumano y ser el juguete de fuerzas incontrolables. El neurótico resuelve las cuestiones espirituales en un plano más reducido que aquel en que se plantean... Mucho *importa a este respecto saber que la aparición de la enfermedad es una manera de ser del hombre, que el hombre no sólo cae enfermo, sino que causa su enfermedad y que ésta algo tiene que ver con la verdad de su vida, con su existencia*. Ya se ha visto cómo de una mentira puede originarse una enfermedad [14].

No es de admirar que precisamente entre los sacerdotes se encuentren casos bastante frecuentes de neuróticos, lo cual no significa que sean ellos quienes con mayor frecuencia quebrantan el orden moral, sino que ello más bien prueba que, por su vocación, han sido llamados a vivir en las profundidades del espíritu y a mantener vivos los postulados religiosos, sin que puedan mantenerse siempre en esas profundidades. Además hay que tener en cuenta que deben conllevar las cargas de otros. No se encuentran fácilmente neuróticos entre personas de baja moralidad y de conciencia adormecida; es gente que nada tiene que «reprimir». La neurosis, cuando se presenta como declive insensible hacia la enfermedad, es síntoma grave de que el individuo cometió faltas en cosas esenciales, pero al propio tiempo puede denotar una disposición noble y de elevadas posibilidades.

C. G. Jung dice: «Me parece como si, con el descenso de la vida religiosa, hubiesen aumentado paralelamente y en forma considerable los neuróticos» [15]. Jung, para explicar la neurosis en sus profundas raíces, se remonta a la intensa disposición religiosa que el hombre tiene por naturaleza y que se venga cuando es descuidada. *Si el hombre cae en la neurosis por falta de religión, es porque en lo más íntimo de su ser siente el llamamiento a la religión y, al desoírlo, se desgarra a sí mismo en lo más profundo*. Una humanidad completamente embotada tendría, sin duda, un aspecto

13. Speer, *Vom Wesen der Neurose*, Stuttgart 1949, 23.
14. Weizsacker, l. c., pág. 65.
15. «Anima» 5 (1950), 25.

menos neurótico, pero su salud sería simplemente como la buena salud de un lobo. «Por lo que a la salud toca, puede a veces demostrarse que tras ella se oculta un abismo de miseria espiritual y que es salud que no alcanza hasta las profundidades» [16]. *Con todos sus peligros, la neurosis y demás enfermedades que tienen una causa anímica no dejan de tener su utilidad.* Aunque sean, en cierto modo, una maldición y representen una quiebra de la personalidad, van siempre acompañadas del sentimiento inconsciente del deber, el cual, a través de la misma enfermedad, puede volver a elevarse hasta el dominio de la conciencia. *Estas enfermedades revelan la realidad de la vida e incluyen un llamamiento a vivirla tal como es.*

5. *El médico y el sacerdote ante la enfermedad*

Suma atención merece el *psicoanálisis* y la *psicoterapia* cuando, en forma *respetuosa y digna,* se empeñan en descubrir las raíces anímicas de la neurosis, en hacer luz sobre lo inconsciente y reprimido, en elevarlo de nuevo al campo de la libertad y de las decisiones conscientes, campo que queda ampliado gracias a una explicación e interpretación adecuadas. Pero el psicoanálisis, aun el patrocinado por C. G. JUNG, presenta un gran peligro, y es el de pretender explicarlo todo a base del inconsciente (o subconsciente), subestimando el campo de la libertad y la conciencia y *explicando como simple complejo psicológico todos los deslices y faltas morales,* con lo cual obstruye al enfermo la salida auténticamente humana de su enfermedad, que es emprender el camino de su pleno destino como hombre. Y es así como los enfermos van a buscar la «absolución del psiquiatra», para el que no existen pecados que necesiten ser perdonados, ya que, según él, no hay libertad que pueda rebelarse contra Dios; y así sólo se llega a «aquella paz espantosa en que viven millares de hombres, cuya enfermedad no es otra que haber rechazado la paz de Dios» [17].

Por su parte, *el sacerdote no ha de creer que los casos agudos de neurosis puedan remediarse con simples motivos e imposiciones morales.* Antes de poder apelar a la libertad, es preciso que intervenga el «médico del alma», el psiquiatra, que libere el inconsciente. En estos casos, el sacerdote y el psiquiatra deberían trabajar conjuntamente. Ningún sacerdote debería ignorar completamente esta materia.

16 V GEBSATTEL, *Christentum und Humanismus,* 53.
17. GERTRUD VON LE FORT, *Das Schweisstuch der Veronika,* Munich 1935, 349

El confesor debe, sobre todo, aprender del psiquiatra a adaptarse perfectamente a la situación del enfermo. No basta que el tratamiento pastoral observe los principios morales y religiosos; preciso es que se ajuste psicológicamente a la índole de cada enfermo y a sus especiales necesidades. Por último, conviene tener presente que, sobre todo el pecador consuetudinario, es casi siempre, en cierto sentido, un «enfermo». Lejos de curar, una moral puramente imperativa no hace sino obstruir cada vez más el acceso a los valores morales liberadores.

VICTOR VON WEIZSÄCKER previene contra la tendencia a dar prioridad al tratamiento médico, trátese de la enfermedad que sea, aun de aquellas que tienen una raíz mental y moral. Para que la cura dé buenos resultados deben aplicarse simultáneamente aquellos remedios que enfoquen toda la persona.

> Puesto que la enfermedad no es sólo un impedimento para la libertad moral y la santidad, pues es también una tarea y un camino que a ellas conduce, debe desde un principio ser abrazada y asimilada en sentido religioso y moral; de otro modo, sólo será un peligro.

6. *El «sí» a la dolencia, «sí» a la vida eterna*

Diversas son las causas, como diversos los significados que presenta la enfermedad; también son variados los deberes que impone. Lo que menos comprenden ciertos enfermos es el porqué de la enfermedad. Es de suma importancia que el enfermo se disponga bien a realizar la misión que Dios le confía, al enviarle la enfermedad; debe, sobre todo, aceptarla con ánimo esforzado.

Si la enfermedad es consecuencia y marca de la culpa, se ha de eliminar con decisión el pecado, causa de la enfermedad, y hay que soportarla con arrepentimiento y espíritu de penitencia. No se extingue por esto la obligación de emplear los remedios apropiados; mas adviértase que poner la curación en el primer plano de sus preocupaciones, descuidando lo principal, esto es, el arrepentimiento sincero, puede venir a ser como «una curación contra la voluntad de Dios» [18].

18 TRAP, *Krankheit und Schuld,* «Stimmen der Zeit» 143 (1948), 119.

Ahora bien, si la enfermedad no tuvo por causa pecados personales, puede muy bien recibirse en *penitencia por los pecados pasados* y muy particularmente en *reparación de los pecados ajenos.* Porque no hay que olvidar que toda enfermedad viene a ponernos ante los ojos la culpabilidad colectiva de la humanidad pecadora, que a todos y a cada uno pide reparación, a la que nos obliga el amor reparador con que Cristo, cordero inmaculado, llevó sobre sí todas nuestras culpas, por haberse hecho libremente responsable de ellas.

Pero no ha de colocarse la enfermedad únicamente bajo el signo de la culpa. La gloria de Dios irradia sobre ella maravillosamente, en virtud del poder y de la gloria de Cristo resucitado.

Toda enfermedad, débase o no a culpas propias o ajenas, ha de aceptarse con amor y soportarse como fuego purificador; de este modo sirve «para la gloria de Dios» (cf. Ioh 11, 4).

La enfermedad coloca al hombre en una situación moral de especial importancia (WEIZSÄCKER va hasta llamarla «acto creador»)[19]. Por lo mismo, es preciso que el cuidado de los enfermos ocupe un lugar privilegiado en las preocupaciones pastorales del sacerdote; lo que quiere decir que no sólo ha de preparar bien a los moribundos para la hora suprema, sino que ha de llegarse siempre al lecho del enfermo con suma caridad, ayudándole a «conseguir su transformación por medio de la enfermedad»[20], enseñándole caritativamente a abrazarse con la enfermedad como un medio de arrepentimiento y conversión, un medio de íntima unión con Cristo en su pasión y en su triunfo.

Pero no abogamos con esto por la adopción de una actitud apocada, que abraza la enfermedad por no querer hacer frente a las responsabilidades de la vida. El cristiano abraza el dolor porque es hombre de aguante: acepta aun las enfermedades incurables, pero no deja de emplear los medios espirituales y medicinales que pueden devolverle la salud. *El «sí» con que el cristiano acepta la enfermedad es, en realidad, un «sí» a la vida o a la muerte; es sobre todo un «sí» lleno de alegría y de esperanza ante la vida eterna, a cuya consecución se endereza toda enfermedad, cuando se acepta en unión con Cristo muerto y resucitado.*

Advierte TOMÁS DE KEMPIS, en su *Imitación de Cristo,* que son raros los que se hacen mejores con la enfermedad. Tal afirmación, por lo demás insostenible con esta generalidad, no es otra cosa que un reproche a la práctica corriente de la cura de almas, que no ve ni aprovecha «las potencialidades salvadoras implícitas en la enfermedad».

Y sea éste el momento apropiado para señalar la gran misión que desempeñan las *órdenes dedicadas al cuidado de los enfermos.* Es deber de todos favorecerlos en toda forma y suscitarles vocaciones numerosas.

19. O. c., pág. 112.
20. Idem, l c., pág. 124.

J. BERNHART, *Heiligkeit und Krankheit,* «Geist und Leben», 23 (1950) 172-195.
I. A. CARUSO, *Die Krankheit des bosen Gewissens,* «Wort und Wahrheit», 5 (1950) 245-255.
A. MAYER, *Wahrheit am Krankenbett,* «Die Kirche in der Welt», 4 (1951) 59-66.
G. SIEGMUND, *Der kranke Mensch,* Fulda 1952.
—, *Christus und der kranke Mensch,* «Stimmen der Zeit», 142 (1948) 440-453.
F. BARÓN VON GAGERN, *Der Mensch als Bild,* Francfort del Main 1954.
TH. BOVET, *Die Person, ihre Krankheiten und Wandlungen,* Tubinga 1946.
J. GOLDBRUNNER, *Sainteté et santé,* Paris 1952.
V. VON WEIZSÄCKER, *Der kranke Mensch. Eine Einführung in die medizinische Anthropologie,* Stuttgart 1951.
A. SNOECK, S. I., *L'hygiène mentale et les principes chrétiens,* París 1953.
A. JORES, *Der Mensch und seine Krankheit,* Stuttgart [2]1958; *Du sens de la maladie,* «Vie Spirit.», Suppl. VII (1953) 31-46.
J. SAVATIER, *Die Wahrheitspflicht des Arztes,* «Arzt und Christ», 4 (1958) 26-34.
L. M. WEBER, *Gedanken zum theologischen Verständnis der Krankheit, Moralprobleme im Umbruch der Zeit,* Munich 1957, 101-131.
H. MÜLLER-ECKHARD, *Die Krankheit, nicht krank sein zu konnen,* Stuttgart [2]1958.
K. WOLF, *Psychologie und Sittlichkeit,* Stuttgart 1958.
L. J. SUENENS, *Christentum und Gesundheit,* «Arzt und Christ» 5 (1959) 6-12.
J. M. ROBERT, *Les malades... Qu'en pense l'Église?,* París 1959.
W. SCHÖLLGEN - H. DOBBELSTEIN, *Problemas actuales de la psiquiatría,* Herder, Barcelona 1959.
P. MARTINI, *Über das Verantwortungsbewusstsein des Kranken,* «Arzt und Christ» 5 (1959) 13-21.
H. BLÜHER, *Traktat uber die Heilkunde, insbesondere die Neurosenlehre,* Stuttgart [3]1960.
E. RINGEL, *Einfuhrung in die Grundprobleme der Neurose,* Viena 1959.
Le Christ et les malades, «Cahiers de la Vie Spirituelle», Paris 1945.
A. COMBES, *Dieu et la souffrance du chrétien,* Éd. du Cedre, París 1961.
J. CH. DIDIER, *El cristiano ante la enfermedad y la muerte,* Ed. Casal i Vall, Andorra 1962.
A. TANQUEREY, *La divinización del sufrimiento,* Rialp, Madrid [2]1960.
La souffrance, valeur chrétienne, Tournai 1957.
L'humanisation de l'hôpital «Cahiers Laënnec» 1 (19658).
H. EY, etc., *Humaniser l'hôpital psychiatrique,* París 1959.
J. SARANO, *Médecine et médecins,* París 1959.
R. KAUTZYK, *Die Bedeutung der Person des Menschen in der modernen medizinischen Wissenschaft,* en «Arzt und Christ» 10 (1964) 162-176.
L.M. WEBER, *Neue Gegebenheiten-unveränderte Menschheitsfragen. Gedan-*

ken zum Problem der Zusammenschau der Krankheiten unter ganzheitlichen Gesichtspunkten, en «Arzt und Christ» 11 (1965) 21-31.
W. Jentsch, *Das Wesen der Krankheit in theologischer Sicht,* en «Wege zum Menschen» 17 (1965) 289-306.
J.B. Torelló, *Medizin, Krankheit und Sünde,* en «Arzt und Christ» 11 (1965) 65-83.
W. Schöllgen, *Besessenheit und Krankheit,* en «Arzt und Christ» 11 (1965) 85-92.
L.M. Weber, *Gesundheit, Krankheit und Heilung im Verständnis der Theologie,* en «Diakonia» 1 (1966) 132-146.

II. RESPONSABILIDAD DE LA SALUD

La salud corporal no es el valor más elevado. Por lo mismo el cristiano no ha de dejarse absorber por una desmedida y acaso morbosa preocupación por el bienestar físico. Con todo, la salud es un bien precioso y de una necesidad esencial. Es, pues, necesario tener un cuidado razonable por la propia salud y por la del prójimo. El cuidado moderado de la salud es un deber moral. Esto se desprende ya claramente de lo que acabamos de decir sobre la relación entre salud y santidad. Cualquier falta por exceso —que podría degenerar en hipocondría— o por defecto constituiría un desorden moral. Más fácilmente daremos con la medida apropiada en el cuidado de nuestra propia salud mientras más seriamente cuidemos de la de nuestros prójimos.

En primer término se ha de cuidar y fortalecer la propia salud mediante un razonable método de vida (1). Pero habrá circunstancias en que será preciso curar las enfermedades, aun recurriendo a los cuidados del médico (2).

1. *Cuestiones referentes al cuidado de la salud*

1. De la doctrina expuesta acerca de la importancia de la salud se pueden deducir algunos principios prácticos referentes al cuidado de la salud y del cuerpo: ante todo hemos de considerar la salud como un inmenso don que Dios nos hace y que nunca se lo agradeceremos cual conviene. Asimismo hemos de pedirle fervorosamente nos conceda aquel grado de salud que nos sea más provechoso para el servicio de su reino y para el trabajo de la santificación.

También en esto nos sirve la Iglesia de maestra, pues en sus

preces oficiales no se cansa de suplicar la salud de alma y de cuerpo. Al desear buena salud a nuestro prójimo hemos de hacerlo cual si fuera una oración por él y como expresión de que aceptamos con entusiasmo el sagrado deber de procurar, según nuestras posibilidades, y con todo nuestro proceder, su salud corporal, psíquica y espiritual.

La salud es un bien no sólo individual sino también social. La salud queda confiada a la propia responsabilidad personal, pero como un bien que se ha de administrar en definitiva en beneficio del amor a Dios y al prójimo. La responsabilidad personal de cada uno se amplía subsidiariamente con la responsabilidad por nuestros semejantes. La salud de mi prójimo depende, por mil títulos, de mi conducta para con él. Pero no hay que pasar por alto que, en este aspecto, el cuidado por la salud no es verdaderamente eficaz sino con el esfuerzo solidario de todos, con la colaboración entre los individuos y la sociedad. Si hoy se ha conseguido extirpar, o por lo menos disminuir las epidemias y las enfermedades más contagiosas, se debe a los cuidados preventivos de las modernas organizaciones sanitarias, a los seguros de enfermedades, a los variados servicios sociales y no menos a la legislación y a las inversiones de los Estados modernos.

Las leyes civiles en asunto tan importante para la sociedad obligan estrictamente en conciencia, a condición de que prescriban un servicio realmente importante para la salud del pueblo. Tales son, por ejemplo, las que imponen la vacunación preventiva, la producción y mantenimiento de víveres, la higiene, etc.

La repartición o centralización de las múltiples responsabilidades en los servicios a la salud debe regularse por los principios de subsidiaridad y solidaridad. Nadie debe abandonar su responsabilidad personal a las organizaciones sociales. Por el contrario, el esfuerzo responsable de cada uno, la ayuda individual de hombre a hombre y la ayuda de las instituciones han de aunarse armoniosamente, de manera que no sólo se consiga perfectamente el resultado apetecido inmediatamente, sino que a la larga se intensifique el deseo y voluntad de la espontánea colaboración. En esta organización subsidiaria en pro de la salud debe dársele a la familia un puesto de primer orden. Cierto es que hoy ya no tiene que atender sola, como antes, a la salud y a la vejez; en la sociedad moderna, tan diferente de la antigua, una parte de estas funciones han pasado a las diversas instituciones sociales, al Estado y a las organizaciones internacionales. Ello no obstante, la sociedad ha de

empeñarse por mantener y reforzar la responsabilidad propia de la familia[21].

A la familia, a la sociedad, a la industria y al Estado, por no citar otras instituciones, corresponde solidariamente la responsabilidad de velar para que el joven no se vea envuelto en el proceso del trabajo industrial tan precoz y despreocupadamente que se encuentre perjudicado en su cuerpo y en su espíritu.

Puesto que la salud tiene un aspecto igualmente biológico, psíquico y espiritual, el método de vida toda debe tener en cuenta estas exigencias y observar la escala de los valores. Hasta cierto punto, aun los mejores ceden a la presión del ambiente, cuyo estilo y método de vida es parcialmente perjudicial para la salud, verdaderamente inhumano y pagano. El cristiano tendrá que adaptarse a él en la medida en que lo exija la vida en sociedad, es decir, en que lo exija un trabajo útil y provechoso y que le permita transformarla poco a poco. Sin embargo, la defensa verdaderamente cristiana de su cuerpo y de su salud es la que, en definitiva, ha de dictarle el tren y método de vida. Es ésta una cuestión de responsabilidad tanto individual como social.

La virtud de la templanza, que influye en el cuerpo y en el alma, es una eficaz protección de la salud, impidiendo el derroche y extravío de las fuerzas psicofísicas, y defendiendo al individuo contra el conformismo servil con esa vida rota e indisciplinada de ciertas colectividades que, con el tiempo, le quitarían la libertad para llevar su vida en forma independiente y responsable.

2. Vamos a aplicar en seguida, por lo menos en general, estos principios a las exigencias que presenta el cuidado preventivo de la salud.

a) En cuanto a la *calidad de alimentos* no hay en el cristianismo límite legal alguno, a diferencia del judaísmo y de muchas otras religiones. No hay, pues, más límite que el impuesto por las exigencias de la caridad, de la templanza y del estado de salud. San Pablo habla sobre esta libertad del cristiano: «Nadie os condene por razón de la comida o bebida» (Col 2, 16). «Toda criatura de Dios es buena, y nada se debe desechar de lo que se toma o come con hacimiento de gracias» (1 Tim 4, 4). Pero esta libertad debe someterse a un doble examen, porque el cristiano debe permanecer interiormente libre de toda esclavitud a la comida y bebida; y, gracias a esa auténtica libertad, debe mantenerse dispuesto a renunciar a determinado alimento, cada vez que así lo exija la caridad con el prójimo o con la comunidad, sobre todo si se trata de evitar algún grave escándalo: «Va a llegar el día. Dejemos, pues, las obras de las tinieblas... Andemos con decencia y honestidad, como se suele andar durante el día; no en comilonas y borracheras» (Rom 13, 12s). Los cristianos no han de condenarse recíprocamente a propósito de los alimentos: «Porque tal hay que tiene por lícito el comer de todo, mientras el "débil" no comerá sino legumbres. El que de todo come, no desprecie ni condene al que no se atreve a comer de todo; y el que no come de todo no se meta en juzgar al que come; pues que Dios le ha recibido por suyo» (Rom 14, 2s). Empero, si un prójimo se escandaliza en algo por un alimento, entonces la atención caritativa para con él es la que ha de dictar la conducta: «Mas si por lo que comes tu hermano se turba y escandaliza, tu proceder no es conforme a la caridad. No quieras por tu manjar perder a aquel por quien Cristo murió... Que no consiste el reino de Dios en el comer ni en el beber esto o aquello... Es verdad que todas las viandas son limpias... Pero hace bien en no comer carne, y en no beber vino, ni en tomar otra cosa por la cual su hermano se ofende o se escandaliza» (Rom 14, 15-21).

También el *ayuno,* cuyo valor evidentemente es ante todo religioso[22], contribuye a la buena salud corporal y espiritual, con tal que vaya regulado por la prudencia[23].

Laudable es la acción de las ligas antialcohólicas, sobre todo porque muchos de sus adherentes se abstienen completamente del alcohol, en espíritu de reparación y de caridad, y para convencer con el ejemplo. Para los alcohólicos empedernidos sólo hay un camino de salvación: abstenerse por completo del alcohol. Pero es preciso no exagerar, condenando el placer moderado de las bebidas alcohólicas. La Sagrada Escritura condena el exceso y alaba la templanza; pero también ensalza el vino, como un don de Dios (Eccl 9, 7; cf. 10, 19; Prov 31, 6s). El abstemio que exalta el espíritu de la verdadera libertad y está animado de caridad apostólica hacia sus hermanos en peligro, merece las mismas alabanzas de san Pablo, que decía estar dispuesto a renunciar para siem-

21. Cf. B. HÄRING, *Ehe in dieser Zeit,* pág. 96s (versión castellana: *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona ³1966, p. 100ss). J. FOLLIET, *Sécurité et responsabilité,* en Semaine sociale, Montpellier, 1951, págs. 209-228.

22. Cf. lo que se dijo acerca de la penitencia y el ayuno en la pág. 70ss

23. Cf. O. BUCHINGER, *Das Heilfasten und seine Hilfsmethoden,* Stuttgart ⁷1958.

pre al vino para no dar ocasión de ruina a algún hermano (Rom 14, 21; cf. 1 Cor 8, 13).

Nada hay que reprochar tampoco al *vegetarianismo* práctico, que se abstiene completamente de alimentos de carne. Muchas órdenes religiosas abrazaron libremente esta renuncia.

Pero el vegetarianismo moderno se ha convertido en una filosofía, o mejor en un sucedáneo de la religión, en el que entran elementos gnósticos, maniqueos y budistas; pretende «salvar» al hombre por una sana alimentación y el arte de respirar. Su reprobación contra todos los gustos de la carne, aun moderados, es contrario al espíritu de la libertad cristiana.

Una dieta variada es lo que más conviene al hombre. No hay duda de que se hace un uso inmoderado de la carne, lo que no deja de provocar, junto con los perjuicios en la salud, serios desórdenes morales. El vegetarianismo es una protesta contra este abuso. Para muchos enfermos, sobre todo los de las glándulas, la curación está acaso en él.

b) La *vivienda* ha de ser digna del hombre, de manera que ayude al individuo y a la familia a desarrollarse sano de cuerpo, *de alma y de espíritu en este ambiente actual tan particular*[24]. *Ni* los miserables tugurios, ni los edificios multifamiliares ofrecen la mejor solución. Mientras no sea posible llegar a la vivienda propia, es preferible la casa para una o dos familias con su propio jardín. La situación social puede, a veces, obligar a abrazar otras soluciones, aceptables únicamente en el caso de que la vivienda sea realmente un hogar sano para la familia. El lujo y el adorno exagerado de la vivienda puede ser no sólo un escándalo, dada la falta de vivienda de muchos sectores de la población y la extrema pobreza de muchos pueblos, sino también un peligro de afeminación y superficialidad.

c) Aunque es cierto que la *manera de vestir,* del mismo modo que la vivienda, depende en gran parte de la situación cultural, climática, económica y social, no se puede desconocer, sin embargo, que, en muchos aspectos, es una cuestión moral. En el vestido y en la vivienda se refleja la imagen interior del hombre; pero también vale decir que en ellos se encierra una gran fuerza modeladora de la que depende el desarrollo del hombre y su salud corporal, psíquica y espiritual.

También la *moda* tiene relación con la salud. De hecho, con su despotismo advertido o no, exige muchas veces a las mujeres cosas muy discutibles aun desde el punto de vista de la salud. Como lo atestiguan no pocos médicos de experiencia, muchas mujeres enfermas no son sino las víctimas de las modas irracionales. También aquí ha de entrar en juego la solidaria responsabilidad de los círculos sociales juiciosos e influyentes y la independencia moral de la personalidad cristiana para oponerse a esa moda neopagana. El recato y el sentido de la belleza son partes integrantes de la salud *psíquica.*

24. Cf. *Soziale Summe Pius XII,* n.º 253, 2693 2701. BERNHARD HARING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* págs 565-583 (Familia y vivienda).

Frente a las tendencias *nudistas,* la actitud del cristianismo es resueltamente negativa, por mucho que pueda discutirse sobre sus aspectos higiénicos. Con la pérdida de la inocencia original no puede decirse ya que la desnudez sea inofensiva (cf. Gen 2, 25), y las manifestaciones nudistas en la moda y en el arte, en las diversiones y los deportes, en los cines y en los bailes son todo lo contrario de inofensivas. El desnudo seduce; el desnudo es la idolatría del cuerpo; el desnudo rebaja, al echar por tierra la vergüenza y la verdadera hermosura irradiada por el espíritu.

Por otra parte, tampoco hay que caer en la mojigatería. Lo primero que debe adquirir una persona normal y psíquicamente sana es la ingenuidad natural respecto de su propio cuerpo. Nada hay que objetar a los baños al aire libre, *con tal que se guarde la decencia.* Lo esencial es la vigilancia interior y la delicadeza con el prójimo. Las costumbres y las circunstancias indicarán en particular lo que ha de tenerse por decente y permitido.

d) La moral cristiana acepta decididamente el *juego* y el *deporte.* Pero también aquí hay que observar el justo medio. Nunca el deporte ha de ser un fin en sí mismo. En contra del deporte profesional se levantan razones serias. Las obras de arte antiguas y modernas muestran elocuentemente cómo la exageración del deporte conduce a una deformación de la figura ideal humana: se cultiva la «musculatura» a expensas de la espiritualidad.

Pío XII, que consideró siempre el deporte con vivo interés, anota que «existen virtudes naturales y cristianas sin las cuales el deporte no podría desarrollarse, sino que caería inevitablemente en un materialismo cerrado, satisfecho de sí mismo, y que los principios y normas cristianas aplicados al deporte le abren más amplios horizontes». Pío XII declara que la Iglesia aprecia altamente el deporte bien entendido y practicado dentro de sus debidos límites: «Si estáis persuadidos de que el deporte templa y fortalece el cuerpo, educa el espíritu y lo adiestra para más altas victorias, no podréis tolerar que numerosos escuadrones de jóvenes permanezcan privados de tales bienes a causa de su pobreza.» Pero amonesta luego contra las exageraciones y contra «el error de quienes quisieran que fuera ilimitado el derecho de disponer del propio cuerpo, y por lo mismo el de someterlo a riesgos

evidentes, a fatigas desproporcionadas, o aun, con el fin de obtener lo que las propias fuerzas no dan de sí, a absorber sustancias gravemente dañosas, como ciertos fuertes estimulantes, los cuales, además de perjudicar al organismo, acaso irreparablemente, son considerados por los peritos como una estafa». Pío XII saluda regocijado el que de muchas partes se pida «el retorno de los atletas al deporte "puro", es decir, a aquella finalidad y a aquellos métodos que nada tienen que ver con el llamado "mercantilismo", o el "culto de las estrellas", al que se inmolan los altos ideales, la justicia, la salud de los atletas y el buen nombre de la nación, a la que se pretende presentar en los deportistas»[25].

K. O. MÖLLER, *Stimulantia, genotmiddelen en narcotica,* La Haya 1951.
G. PAVANI, *Il tabacco e il clero,* Verona 1950.
L. FODOR, O. F. M., *Christiana cultura corporis cum speciali respectu ad modernum Sport, natura et moralitas,* Pontificium Athenaeum Antonianum-Claudiopoli, Roma 1947.
W. KÄSEN, *Körperpflege und Charakterbildung,* Einsiedeln 1930.
LOCKINGTON-KÜBLE, *Durch Körperbildung zur Geisteskraft,* Innsbruck 1927.
R. STEIDLE, *Leibeskultur und Leibesübungen,* Munich 1930.
A. STÖHR, *Handbuch der Pastoralmedizin mit besonderer Berücksichtigung der Hygiene,* Friburgo de Brisgovia 1938.
A. ROFFO, *Krebserzeugende Wirkung des Tabaks,* «Universitas», 5 (1950) 47-52.
G. SIEGMUND, *Lungenkrebs und Zigarette,* «St. d. Zeit», 158 (1956) 312ss.
L. WOLKER, *Sport und Seelsorge,* «Anima», 9 (1954) 176-183.
R. FRANCISCO, *Sport e spiritualità,* «Vita Sociale», 19651 n. VI.
FR. FORD, *Chemical Comfort and Christian Virtue,* «American Eccl. Review» 141 (1959) 361-379 (sobre el fumar y el peligro de cáncer).
Sorge um die Gesundheit in Selbstverantwortung und Gemeinschaftshilfe, conferencias de la VI Semana Social, Munich 1959.
P. LEITNER, *Moral und Sport,* «Theol. pr. Quartalschr.» 107 (1959) p. 238-243.
B. J. BICKEL, *Sport und Religion,* Recklinghausen 1960.
R. J. CANTÓ, *Cristianismo y deporte,* Euramérica, Madrid.
Smoking and Health. A Report of the Royal College of Physicians on Smoking in Relation to Cancer of the Lung and Other Diseases, Londres-Nueva York 1962.
F. LAUBENTHAL, *Missbrauch und Sucht. Vielschichtige Probleme in ärztlicher Sicht,* en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (miscelánea en honor de W. SCHÖLLGEN), Dusseldorf 1964, 265-286.
W. SCHÖLLGEN, *Existenzproblematik des süchtigen Menschen,* en F. LAUBENTHAL, *Sucht und Missbrauch,* Stuttgart 1964, 70-85.
Cf. también la bibliografía de parte primera, sección primera, capítulo primero IV, 5, a.

25. Disc. del 9-10-1955. AAS, pág. 725.

2. *Cuidados que requiere el restablecimiento de la salud*

«Hijo, cuando estés enfermo, no te descuides a ti mismo; antes bien, haz oración al Señor y él te curará. Apártate del pecado y endereza tus acciones y limpia tu corazón de toda culpa... y después da lugar a que obre el médico, pues para eso lo ha puesto el Señor; y no se aparte de ti, porque su asistencia es necesaria; puesto que hay un tiempo en que has de caer en manos de los médicos, y ellos rogarán al Señor que te aproveche lo que te recetan para tu alivio y te conceda la salud» (Eccli 38, 9-14).

La enfermedad tiene especial fuerza para volver al hombre hacia Dios, amo de la vida y de la salud; pero también lo torna imperiosamente hacia el prójimo, a cuyos cuidados y conocimientos médicos ha de abandonarse. Y es por aquí por donde podemos ver con especial claridad que el cuidado de la salud y de la vida sólo puede ser atendido mediante el espíritu de servicio solidario.

Aquí trataremos en particular: la deontología médica; y lo que a este propósito diremos habrá de aplicarse a cuantos ejercen una profesión análoga a la del médico y a cuantos de vez en cuando han de prestar sus servicios a un enfermo *(a)*. A la luz de esta deontología trataremos de los principales problemas de la intervención quirúrgica[26] en cuanto curativas *(b)*.

a) Deontología médica

La recta noción cristiana de la salud y de la enfermedad dicta la moral médica. No han faltado médicos cristianos para esbozarla magníficamente. Son discípulos de Cristo, el médico divino, y ponen su ciencia y su conocimiento de las raíces espirituales de la enfermedad al servicio de la salud, pero con vistas a la vida eterna. Así declara VICTOR VON WEIZSÄCKER: «Hemos comprendido que la finalidad de la medicina no es simplemente curar al enfermo; la terapéutica no es más que una parte de su misión, que consiste en prestar la mano al hombre en su viaje hacia su último destino, y la enfermedad es un medio al mismo tiempo que una ocasión para conseguirlo»[27].

26. En el apartado segundo del capítulo segundo de esta misma sección nos ocupamos ya de algunos problemas afines de intervenciones quirúrgicas que pueden poner la vida en peligro, cf. supra, pág. 229.
27. O. c., pág. 124.

El médico cristiano ha de adquirir y hacer valer los conocimientos científicos, pero debe contar más con el alma del enfermo, con sus energías y con su intrínseca tendencia hacia Dios.

No está el médico llamado a desempeñar una misión estrictamente pastoral o sacerdotal con los enfermos; pero si ejerce como debe su actividad profesional, prestará una contribución valiosísima al bien espiritual de las almas. *El médico cristiano no ha de olvidar que junto al lecho del enfermo tiene una misión apostólica.* Con ciertos enfermos a veces puede más el médico que el sacerdote: le corresponde, pues, hacerles ver la voluntad de Dios y llamarlos a conversión.

El médico concienzudo sabe que ni la ciencia, ni la consideración de la enfermedad en su aspecto anímico autorizan la «mentira médica». *La enfermedad coloca al hombre ante lo trascendente y esencial.* Sin duda que el médico tiene que saber que la verdad sólo es íntegra y de buena ley *en la caridad y por la caridad;* no ha de manifestarla, pues, a destiempo, no ha de cultivar fanáticamente «la verdad por la verdad», sino la verdad para la edificación. «El médico tiene que desilusionar al enfermo en forma amable y delicada, pero eficaz... mostrándole lo irremediable de la insuficiencia humana»[28].

Para poder realizar este ideal, tiene el médico que ingeniarse por trabar relaciones cordiales con el enfermo; lo conseguirá si toma su profesión como un servicio de amor a sus hermanos en Cristo.

Amigo y padre: he ahí las características del buen médico. La verdad dicha por él consigue más, aun desde el punto de vista curativo, que la ocultación de la verdad, cosa impropia e indigna de una persona, y más que la mentira descarada. *A los neuróticos es particularmente importante que les descubra caritativamente la verdad. El poner de manifiesto la verdad reprimida es precisamente el punto básico de la psicoterapia seria.*

En caso de *enfermedad mortal* está el médico obligado a manifestar al enfermo la *gravedad de su situación,* ora por medio de sus familiares, ora por el sacerdote, ora directamente si ha podido ganarse toda la confianza del enfermo.

Pío XII, *Sobre derecho médico internacional,* alocución del 19-10-1953, AAS 45 (1953) 744-754.

28. WEIZSACKER, o. c, pág. 133.

HILDEGARD VON BINGEN, *Heilkunde. Das Buch von dem Grund und Wesen und der Heilung der Krankheiten,* Salzburgo 1957.
Beruf und Berufung des Arztes, Hamburgo 1958.
M. BALINT, *Der Arzt, sein Patient und die Krankheit,* Stuttgart ²1960.
W. SCHÖLLGEN, *Ética concreta,* Herder, Barcelona 1964; espec., p. 457-538.
F. BÜCHNER, *Von der Gefahrdung der modernen Medizin,* Friburgo de Brisgovia 1961.
J. PAYEN, *Deontología médica,* Barcelona 1944.
M. DE SANTA CRUZ, *Más allá de la deontología médica,* Fax, Madrid.
A. GUGGENBERGER, *Der Mensch als Person und Personlichkeit aus philosophischer Sicht,* en «Arzt und Christ» 10 (1964) 130-143.
G. VOLK, *Wie weit gilt der kranke Mensch noch als Person in der heutigen ärztlichen Praxis?,* en «Arzt und Christ» 10 (1964) 144-150.
H. FLECKENSTEIN, *Christliche Bewältigung arztlicher Ausweglosigkeit,* en «Arzt und Christ» 11 (1959) 235-245.

b) La intervención quirúrgica

El médico se encuentra muy a menudo ante la necesidad de intervenir a fondo y con operaciones arriesgadas. Antes de intervenir debe el médico cerciorarse de que la operación es realmente indicada, esto es, que, todo bien considerado, es mayor la esperanza de alcanzar un mejoramiento de la salud y de la actividad humana que el peligro de empeoramiento o de muerte.

Es justificada toda intervención quirúrgica que redunda en beneficio de toda la persona, en beneficio de la salud bien entendida, o sea, en cuanto está ordenada al verdadero destino del hombre.

Todo paciente está obligado en conciencia a someterse a las operaciones ordinarias, cuando son indispensables para la conservación de la salud o la vida.

Los antiguos moralistas sostenían que nadie estaba obligado a someterse a operaciones graves, como sería una amputación. Esto pudo sostenerse entonces, cuando la falta de analgésicos convertía una operación en tortura irresistible y la ausencia de asepsia ofrecía pocas posibilidades de éxito. Tampoco hoy día puede decirse que los pacientes estén obligados a someterse a operaciones demasiado dolorosas y problemáticas.

Pío XII, alocuciones de 3-9-1952, 30-9-1954 y 14-5-1956.
A. NIEDERMEYER, *Der ärztliche Eingriff. Handbuch der speziellen Pastoralmedizin* IV, Viena 1951.
J. FICARRA, *Newer Ethical Problems in Medicine and Surgery,* Westminster (Maryland) 1951.

Hay algunas prácticas y operaciones que merecen especial atención del moralista. Tales son:

1) *Derecho a la anestesia. Sus límites*

La narcosis es una útil invención para quitar o disminuir el dolor, mediante la supresión total o parcial de la conciencia o conocimiento. La anestesia local se diferencia de la narcosis en que no quita el conocimiento sino que consigue una insensibilidad local que quita la sensación dolorosa. Cuando basta la anestesia local, la narcosis completa está contraindicada.

No hay ninguna objeción de orden moral, por lo menos general, respecto de la narcosis terapéuticamente indicada, ni mucho menos contra la anestesia local, ni contra los calmantes de suyo inofensivos.

Pío XII, en su magistral discurso del 24-2-1957 sobre anestesia, respondió a la pregunta de si el cristiano tiene la obligación de aguantar pasivamente el dolor físico, y de si, en consecuencia, hay algo que oponer a los métodos que la ciencia médica ha puesto en práctica para calmar los dolores. Dijo lo siguiente: «Los principios fundamentales de la anestesiología como ciencia y como arte y el fin que persigue, no levanta objeción alguna. Trata ella de combatir fuerzas que, en diversos aspectos, producen efectos perjudiciales e impiden un bien mayor. El médico que acepta estos métodos no va ni contra el orden moral natural, ni contra el ideal específicamente cristiano... El enfermo que desea evitar o calmar el dolor puede, sin inquietud de conciencia, utilizar los medios inventados por la ciencia y que por sí mismos no son inmorales. Especiales circunstancias podrían obligar a seguir otra conducta; pero el deber de renunciamiento y de purificación interior impuesto a todo cristiano no impide el empleo de la anestesia, ya que aquel deber puede cumplirse de otro modo» [29].

Especialmente delicada es la cuestión del empleo de la narcosis total en peligro de muerte. Es deber de todo médico cristiano el dejar al enfermo la posibilidad de prepararse a la muerte con perfecto conocimiento. Pero si el moribundo ha recibido ya los últimos sacramentos en pleno conocimiento y ha arreglado ya todos sus asuntos, y, según la humana previsión, está ya listo para el último instante, no hay nada que objetar, en principio, a una anes-

29. ASS 1957, pág. 137.

tesia *terapéuticamente indicada,* que le quite temporalmente el conocimiento. Sería lo contrario si se practicara únicamente para quitar al enfermo las angustias de la agonía. «El Señor quiso padecer la muerte en pleno conocimiento; el cristiano desea imitarlo también en esto... Sin razones graves, no hay que privar al moribundo del conocimiento. Cuando la naturaleza lo hace, los hombres han de aceptarlo; mas no lo harán por propia iniciativa, a no ser que haya serios motivos para ello» [30]. El emplear drogas calmantes, o que quiten el conocimiento, con el fin directo de abreviar la vida a un enfermo que padezca dolores demasiado atroces, es siempre ilícito [31]. Pero si hay alguna razón médica suficiente para aplicarlas, y realizándose las condiciones antes indicadas, no están prohibidas, por más que indirectamente pudieran abreviar un tanto la vida.

2) *El parto sin dolor*

«Las investigaciones más recientes indican que algunas madres dan a luz sin experimentar dolor alguno, aun cuando no han empleado ningún analgésico ni anestésico. Señalan asimismo que el grado de intensidad de los dolores es menor entre los pueblos primitivos que entre los civilizados» [32]. La medicina moderna trabajó en un principio por quitar los dolores excesivos que muchas mujeres experimentaban en el parto, mediante una narcosis más o menos profunda. Se pensó, sin embargo, que ello tenía por consecuencia el producir en la madre cierta indiferencia afectiva respecto del hijo a cuyo nacimiento no hubiera colaborado conscientemente. El nuevo método «deja a la parturienta el pleno conocimiento y el pleno uso de sus facultades psíquicas — inteligencia, voluntad, afectividad — suprimiendo o disminuyendo tan sólo el dolor» [33]. El resultado de este método psicoprofiláctico ha sido en la mayoría de los casos magnífico, según parece. Desde el punto de vista ético no hay nada que objetar. Tampoco se opone a la sentencia pronunciada por Dios contra la mujer después de la caída del paraíso: «con dolor parirás los hijos» (Gen 3, 16). Dios, al anunciar las consecuencias de la caída «no quería prohibir, ni prohibió a los hombres buscar y utilizar todas las riquezas de la creación, ni hacer progresar la cultura paso a paso, ni hacer la vida de este mundo

30. Pío XII, ibid.
31. Véase lo dicho sobre eutanasia, supra, p. 232s. L. DEIMEL, *Der Schmerz und die Droge in theologischer Sicht,* en «Artz und Christ» 6 (1960) p. 215-226.
32. Pío XII, disc. del 8-1-1956 sobre el parto sin dolor, AAS 1956, pág. 83.
33. Ibid.

más llevadera y más bella, ni aligerar el trabajo, el cansancio, el dolor, la enfermedad y la muerte»[34].

Pío XII añade que «sería lamentable que la obstetricia cristiana se limitara a prestar a la madre un servicio de orden puramente natural». Naturalmente ninguna madre está obligada a utilizar el método del parto sin dolor. Y será muy meritorio el que, confiando sólo en Dios, arrostre los dolores tolerables, uniéndose a los dolores que Cristo padeció para darnos la eterna vida. Aquellas madres que quieran emplear el nuevo método «han de saber, para el caso de no obtener sino un resultado parcial, o acaso ninguno, que el sufrimiento puede tornarse en fuente de bien, soportándolo con Dios y sometiéndose a su voluntad»[35].

W. UMBRICHT, *Die Frage der «schmerzlosen Geburt» im Lichte der ärztlichen Forschung und der Pastoralmedizin,* «Anima» 12 (1957) 175-182.

J. H. DIEZ BLANCO, *El parto sin temor. Comentarios a un discurso de Su Santidad Pío XII,* Madrid 1956.

3) *Problemas de la reanimación*

Pío XII, en su notabilísimo discurso del 24-11-1957, se ocupa de una serie de problemas que rozan con la responsabilidad médica, y que son de un valor típico general.

La ciencia médica dispone hoy de medios ni siquiera imaginados antes para despertar a un hombre de un estado de profunda inconsciencia, estado que antes se hubiera tomado como un síntoma de muerte inicial o completa. Mientras quede alguna esperanza real de salvar una vida, se han de emplear tales métodos si las posibilidades concretas lo permiten.

Pero ¿habrá obligación de emplear tales medios, por costosos que sean, sólo para prolongar por algún tiempo la vida de un enfermo que, según el parecer del médico, no podrá ya vivir? Respondemos que, en este caso, como en general para la acción moral, basta y se requiere una buena seguridad moral; o sea, que ni el médico, ni los allegados están obligados a esfuerzos ni a gastos extraordinarios, cuando no hay ni la más pequeña esperanza de buen éxito.

Dice a este respecto Pío XII: «En caso de enfermedad grave tiene el hombre el deber de tomar las providencias necesarias para conservar la vida y la salud. Ese deber... dimana de la caridad bien

34. Ibid.
35. Ibid.

ordenada, de la sumisión al Creador, de la justicia social, y aun de la justicia estricta, como también de la piedad para con sus allegados. Pero ese deber no obliga ordinariamente sino a emplear los medios ordinarios (según las circunstancias de personas, lugares, épocas y cultura), es decir, los medios que no exigen un gasto extraordinario al enfermo mismo o a otros. Una obligación más severa sería demasiado pesada para la mayoría de los hombres... Por lo demás, no está vedado ir más allá de lo estricto necesario para conservar la salud y la vida, con tal de no faltar a otros deberes más graves»[36]. Si las tentativas de reanimación no parecen dar buen resultado y «constituyen en realidad para la familia un gasto que no puede imponérsele en conciencia, puede ella insistir lícitamente para que el médico las interrumpa»[37].

Uno de los problemas más angustiosos para la conciencia del médico se presenta cuando se trata de un enfermo grave, del que se puede prever con gran seguridad moral que no ha de recobrar el conocimiento normal. Es el caso de aplicar los principios que hemos sentado sobre la eutanasia. Además, las palabras ya citadas de Pío XII arrojan mucha luz sobre este problema. El médico deberá aplicar los conocimientos y cuidados normales, aun con los enfermos incurables, cada vez que se presente alguna grave complicación, sin inquietarse por la cuestión de si su vida es o no útil o fructuosa para algo en este mundo. Hasta dónde deban ir estos cuidados normales no se lo puede determinar al médico el moralista ni en general, ni de una vez por todas. El médico mismo es quien deberá determinarlo, partiendo del criterio que le ofrezca su ciencia médica y de los derechos normales del paciente y de sus familiares. Observemos que en ningún caso se puede sostener que el médico tenga la obligación general de prolongar obstinadamente y recurriendo a medios desproporcionadamente grandes, aunque no sea sino por un día o una hora, una vida que se encuentre ya en las garras de la muerte[38].

B. HÄRING, *Las enfermedades incurables y la esperanza cristiana,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 475-486.

F. J. MARLET, *Wiederbelebung und Grenzen künstlicher Lebensverlängerung,* «Der Arzt in der technischen Welt», Salzburgo 1961, 251-257.

R. KRAUTZKY, *Der ärztliche Kampf um das Leben bis zum letzten Atemzug,* «Hochland» 53 (1961) 301-317.

36. AAS, 1957, pág. 1030.
37. Ibid.
38. Cf. B. HÄRING, *Las enfermedades incurables y la esperanza cristiana,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 475-486

4) *Cirugía estética*

Las operaciones de simple embellecimiento han de juzgarse por sus motivos y su finalidad. Es hasta una obligación moral el hacer desaparecer los defectos corporales que inspiren repugnancia, y que mirados superficialmente podrían considerarse como simples defectos de estética. La psicología moral ha evidenciado cuán desventajosamente repercuten tales defectos en la formación del carácter. Además, ciertos defectos físicos pueden hacer fracasar la vocación al matrimonio. Por estos motivos los padres están a veces obligados a someter a sus hijos oportunamente a esas operaciones inofensivas que remedien las deformidades físicas. Por el contrario, un médico serio no se prestará fácilmente para operaciones quirúrgicas que no favorezcan sino el mal o la vanidad.

5) *Trasplante de órganos*

El trasplante de tejidos animales capaces de vida sobre seres humanos está permitido en tanto no actúe en el sentido de producir una alteración de la personalidad. Así, habría que rechazar como inmoral, por ejemplo, el trasplante a un ser humano de glándulas sexuales [39]. Cada vez se aplica con mayor frecuencia la «celuloterapia», en la que se quitan células vivas a un organismo no humano para transferirlas a un organismo humano en el que prosiguen su función vital. A ello la moral no tiene nada que objetar.

En miles de casos se ha logrado con éxito trasplantar a un ojo hasta entonces ciego la córnea de una persona que acababa de morir. Progreso éste realmente maravilloso de la medicina. Aun cuando es evidente que el médico no puede disponer arbitrariamente de los órganos de un difunto, ni siquiera después de cerciorarse por completo de que la vida ha cesado totalmente, sin embargo, sería muy de desear que todo el mundo estuviera dispuesto a consentir aun más allá de la muerte en un acto tal de amor al prójimo y de que sus deudos dieran a su vez la correspondiente autorización.

La cuestión fundamental de si el trasplante de un órgano de un ser humano vivo a otro está permitida desde el punto de vista moral y si incluso es digna de alabanza, constituye la piedra de toque para el alcance de nuestro principio fundamental de «la salud y la

39. AAS 48 (1956), 460.

vida al servicio del amor». Sería erróneo creer, como ya subraya Pío XII en una alocución del 14 de mayo de 1956, que «la humanidad» en uno de sus miembros que sufren pudiera exigir de uno sano el sacrificio de un órgano, algo así como la conservación del individuo puede hacer que en ocasiones se precise la amputación de uno de sus miembros. A nadie le está permitido atentar contra la integridad física del individuo. También sería equivocado hablar precipitadamente de un *deber* del amor frente al prójimo que sufre.

En mi opinión, no es sólo una señal de tener unos sentimientos excepcionales, sino que incluso en ciertas circunstancias puede considerarse como algo objetivamente normal el que una persona por graves motivos sacrifique al prójimo un órgano que para él no sea imprescindiblemente vital. Se ha objetado a esto que aquí se trataría de una automutilación y que por ello nunca es correcto objetivamente. Pero éste es un punto de vista demasiado aislado, el cual, si hubiéramos de ser consecuentes, también nos daría argumentos para combatir las transfusiones de sangre, generalmente admitidas, y finalmente también contra la amputación prescrita facultativamente. Tal acción ha de considerarse en su conjunto como algo análogo a la plena y libre entrega de sí mismo por parte de Cristo. Cuando uno se mata arbitrariamente, es esto una acción —nunca permitida moralmente— cerrada en sí misma, la cual, sólo en un aspecto más externo o acaso por el motivo que la ha impulsado, puede tener relación con la situación de apuro o con la salvación de otra persona. Sin embargo, en el trasplante no se destruye ningún órgano, sino que se transfiere al prójimo como órgano vivo para que pueda vencer un grave peligro de su vida o una desgracia de orden psíquico.

Hay que convenir con los teólogos que adoptan una postura fundamentalmente negativa, en que, por ejemplo, no se puede responder del resultado de un trasplante de un riñón sano de una persona viva, en el estado actual de la medicina, puesto que, debido a la inseguridad, ni los mismos médicos la recomiendan. En cambio, el sacrificio de la córnea de un ojo sano tiene muchas probabilidades de éxito desde el punto de vista médico. Pero comoquiera que se obtiene casi idéntico buen resultado con la córnea de una persona que acaba de morir, no hay suficiente motivo para que haya de realizarse el sacrificio del ojo de un viviente. Con todo, no debe ponerse obstáculos a la medicina por medio de un «no» *categórico* a su práctica de trasplante de órganos [40].

40. Contra la opinión de L. BENDER, según el cual el trasplante de órganos ha de considerarse siempre como una automutilación y por lo mismo como pecaminoso en sí mismo, parece prevalecer últimamente la opinión contraria, casi unánime, que aboga por

E. TESSON, *Greffe humaine et morale,* «Cahiers Laënnec», 16 (1956) 28-33.
B. J. CUNNINGHAM, *The Morality of Organic Transplantation,* Washington 1944.
L. BENDER, O. P., *Organorum humanorum transplantatio,* «Angelicum», 31 (1954) 139-160.
P. PALAZZINI, *I trapianti,* «Studi cattolici» 2 (1958) 60-66.
A. DE RABAGO, *Las trasplantaciones quirúrgicas y la moral,* «Unitas» (Manila) 31 (1958) 209-247.
J. SNOEK, C. SS. R., *Transplantação orgânica entre vivos humanos,* «Rev. Eccl. Brasileira» 19 (1959) 785-795.
G. B. GUZZETTI, *Problemi del quinto comandamento,* «Scuola cattolica» 86 (1958) 161-185; 241-263.
L. L. MCREAVY, *Transplantation of kidneys inter vivos,* en «Clergy Review» 46 (1961) 419-424.
J. PEREDA, *La mutilación y el trasplante de órganos.* «Est. Deusto» 2 (1954) 475-525.
M. ZALBA, *La mutilación y el trasplante de órganos,* «Razón y Fe» 153 (1956) 522-548.
JUAN FR. ISAZA, *El trasplante de órganos ante la moral católica,* «Rev. Jav.» 305 (1964) 451-455.
R. EGENTER, *Die Verfügung des Menschen über seinen Leib im Licht des Totalitärprinzips,* en «Münchener Theologische Zeitschrift» 16 (1965) 167-178.
—, *Die Organtransplantion im Lichte der Biblischen Ethik,* en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (miscelánea en honor de W. SCHÖLLGEN), Dusseldorf 1964, 142-153.

6) *Experiencias en seres humanos*

Hay que condenar enérgicamente los *experimentos de remedios u operaciones* que se practican en personas sanas o enfermas sin expreso consentimiento suyo y con peligro serio para su salud. Se trata, pues, de simples ensayos de inventos recientes, no de la aplicación de remedios cuya eficacia está ya reconocida. Los experimentos practicados a la fuerza en prisioneros de guerra o en personas de raza juzgada inferior, se clasifican con justicia entre los crímenes contra la humanidad. Ni las autoridades humanas ni ninguna otra persona tiene derecho alguno a intervenir en la integridad física o psíquica del individuo.

---

su licitud fundamental. La defienden, entre otros, L. M. SIMEONE, *De mutilatione quaedam,* en «Miscellanea Franciscana» 31 (1955), págs. 59-87; L. VAN PETEGHEN, *De moraliteit der Biologische Overplantingen,* en «Collationes Gandavenses» 4 (1954), págs. 351-365; J. F. GRONER O. P., *Die Organverpflanzung beim Menschen in moralischer Sicht,* en *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* Dusseldorf 1958, págs. 194-200. El trasplante de un riñón en los gemelos Richard y Ronald Herrick realizado en Boston en 1955 tuvo un éxito maravilloso (Relato de H. SARRE en «Deutsche Med.-Wochenschrift» 82, 1957, pág. 454). Lo mismo cabe decir de un trasplante de corazón por el Dr. Bernard en Sudáfrica (1968).

Para su necesario progreso, la medicina necesita en cierta medida experimentar en el hombre vivo métodos y remedios terapéuticos cuya eficacia no ha sido todavía demostrada. Sin embargo, incluso contando con la autorización de la persona interesada, tales experimentos no han de ser extendidos a discreción.

Claro está que en enfermos graves en los que dentro de las posibilidades humanas no ofrece perspectiva alguna de salvación y curación ninguno de los procedimientos corrientemente usados, puede el facultativo, con autorización expresa o tácita del paciente, echar mano de medicinas y métodos hasta entonces no probados, siempre que de ellos espere algún resultado satisfactorio.

También están permitidos todos aquellos experimentos que no acarrean consigo considerable peligro para la vida y la salud. Discutida es, por el contrario, la cuestión de si un médico puede experimentar con peligro de la salud o de la vida, en sí mismo o en personas que se dispongan voluntariamente a ello, métodos de los que se espere felices resultados en bien de la humanidad paciente, una vez se hayan agotado totalmente todas las otras maneras más inofensivas de hacer la experiencia de tal medicina o método de tratamiento. Pío XII, en términos generales, y aunque reconociendo completamente el noble motivo que en tales peligrosos experimentos se encierra, se ha pronunciado en sentido negativo en cuanto a su licitud objetiva[41]. Con todo, sus palabras se dirigen especialmente contra un pretendido derecho de la sociedad a exigir o autorizar tales experimentos. En ello no debe quedar el menor lugar a dudas, especialmente siendo así que recientemente hemos presenciado el horrible abuso que se ha cometido con los experimentos en seres humanos vivos.

Es un problema del abnegado amor cristiano, de la inteligencia y humilde reconocimiento de la superioridad de Dios sobre nuestras vidas, el saber hasta qué punto puede el individuo poner en peligro la salud y la vida propias cuando se trata de ayudar al prójimo a salir de un grande o grave riesgo. Debe recusarse, sin embargo, como inmoral en cualesquiera circunstancias, toda experimentación *a discreción* que pueda entrañar un peligro para la salud, tanto si se ejerce sobre uno mismo o sobre otros, del mismo modo que debe rechazarse aquel egoísmo que sólo se preocupa de la propia salud. Se trata de encontrar el justo medio.

Los ensayos médicos en animales deben realizarse evitando toda crueldad innecesaria, aunque, por lo demás, hay que rechazar como sentimentalismo ridículo y misantrópico la pretensión de las sociedades protectoras de animales de prohibir toda clase de experimentos en animales vivos.

---

41. Pío XII, Alocución del 30-9-1954, AAS 46 (1954), 594.

PÍO XII, *La personalidad humana,* alocución del 10-4-1958; GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Madrid [6]1962, II, 1510.
G. KELLY, S. I., *The Morality of Mutilation, Towards a Revision of the Treatise,* «Theological Studies», 17 (1956) 322-344.
V. VON WEIZSÄCKER, *Euthanasie und Menschenversuche,* Heidelberg 1947.
J. MILLER, S. I., *Das Problem der Menschenversuche in moraltheologischer Sicht,* «Anima», 6 (1951) 206-216.
H. GEBHAUER, *Die Frage der Zulässigkeit ärztlicher Experimente unter besonderer Berücksichtigung der für die Heilbehandlung entwickelten Grundsätze,* Viena 1949.
J. J. LYNCH, S. I., *Notes on Moral Theology, Medical Problems,* «Theol. Studies» 21 (1960) 234-242 (bibliografía).
Perspectives et limites de l'experimentation sur l'homme, París 1961.
BUISSON-TAURET y otros autores, *La experimentación humana en medicina,* Madrid 1953.

7) *Castración y esterilización*

La castración y la esterilización producen consecuencias de gran alcance. Tanto la remoción de las glándulas sexuales del hombre y de la mujer (castración, ovariotomía) como la interrupción *de su actividad, que tiene como consecuencia la infecundidad* (esterilización), sólo pueden realizarse en las condiciones de cualquiera otra operación, o sea si aparecen como indispensables medicinalmente. Esto significa que son lícitas moralmente si se juzgan necesarias para la conservación y buena salud de todo el organismo. El motivo para proceder a estas intervenciones quirúrgicas debe guardar relación con las profundas consecuencias que suelen producir para el desarrollo físico, psíquico y social de la persona.

La castración realizada en la niñez o juventud priva al cuerpo de hormonas indispensables, cuya falta perjudica gravemente el mismo desarrollo psíquico.

Por la importancia de los órganos sexuales y por el respeto que debe rodearlos, deben considerarse la castración y la esterilización como mutilación grave. Por eso, realizarlas en forma arbitraria y sin que sean indicadas para la salud, es pecado grave [42].

Practicábase en tiempos pasados, con bastante frecuencia, la castración de los niños cantores, para que conservasen su linda voz infantil: era un grave pecado contra la naturaleza y una gran injusticia contra los niños, porque se ponía trabas a su desarrollo físico y psíquico y se los hacía inhábiles para contraer matrimonio. Y el hecho de que los niños dieran su consentimiento no disminuía la injusticia, porque, en tal caso, la persuasión que sobre ellos se ejercía equivalía a una seducción.

42. PÍO XII, Discurso del 29-10-1951, AAS 43 (1951), 843s.

También se ha de condenar enérgicamente la castración realizada para verse dispensado de los esfuerzos morales normalmente necesarios para dominar el instinto sexual, pues éste entra en la misión que Dios asignó al hombre. Todavía es más reprobable el realizar la castración, ovariotomía o esterilización con el fin de entregarse más desenfrenadamente y sin consecuencias al placer sexual.

Son lícitas cuantas operaciones sean necesarias para la curación de alguna enfermedad, aunque vuelvan inhábil para concebir. *Pero es requisito indispensable que la finalidad directamente perseguida sea la curación, y que, por tanto, si se produce la infecundidad, sea como simple efecto tolerado, no directamente buscado por sí mismo.*

Así es lícito tratar a una mujer que sufre de flujo de sangre continuo con rayos radiactivos sobre los ovarios, aunque dicho tratamiento cause probable o aun seguramente la esterilidad.

Es probable la opinión que sostiene la licitud de tratar con rayos X los testículos humanos, si con ello se espera conseguir la curación de una psicopatía originada en la actividad excesiva y morbosa de los mismos. Contra la reducción terapéutica de la actividad de las glándulas sexuales a su grado normal, nada hay que objetar, aunque haya cierto peligro, no grave, de esterilización. Sin embargo, como la ciencia médica contemporánea ofrece tratamientos más aptos para moderar la actividad del instinto sexual, en la práctica no se presenta ya la cuestión de si es lícito un tratamiento que expone a la esterilidad [43]. La teología moral y pastoral rinden gustosas tributo a los adelantos médicos en este particular.

Tanto por las declaraciones autorizadas de la Iglesia como por íntima convicción, sostenemos el principio de que la esterilización directa, que tiene como finalidad exclusiva el impedir un nuevo embarazo, es ilícita. Pero la aplicación concreta de este principio, es decir, la cuestión de saber a punto fijo si ha de aplicarse en un caso determinado, coloca muchas veces al médico ante muy serias alternativas. *Legalmente* es lícita, en Alemania, la esterilización después de tres cesáreas. Desde el punto de vista *médico* y *moral,* no puede ello justificarse, por lo menos como práctica general. Si un médico, aprovechando una cesárea, esteriliza a una paciente sin su conocimiento o contra su voluntad, comete una grave injusticia. Y si no se presentan especiales complicaciones, tal proceder no lo justifican hoy ni desde el punto de vista médico los ginecólogos de experiencia. «Hoy es poco el peligro que ofrece la cesárea. Además, si la madre corriera algún peligro por un nuevo embarazo, hay para los casados la posibilidad de evitarlo mediante la continencia periódica» [44]. Hay, sin embargo, casos extremos en los que aun médicos muy concienzudos creen que deben fallar de otra manera. Por ejemplo: tiene una mujer que someterse a la sexta

43. A. NIEDERMEYER, *Zur Therapie hypersexueller Triebstorungen,* «Anima» 8 (1953), 371ss.
44. H. KRAMANN, *Umstrittene Heilmethoden in der Gynakologie,* en «Arzt und Christ» 5 (1959), pág 200s.

cesárea, cuando ya la quinta no ocurrió sin peligro. Su marido es un hombre irresponsable y le faltan fuerzas para practicar la continencia. El médico se persuade de que el único medio práctico para impedir que los hijos pierdan a su madre es esterilizarla al practicarle la cesárea, a menos que se le exija a ella no recibir a su marido. Respecto de semejantes casos me escribe un conocido ginecólogo, profundamente católico: «Como lo he comprobado conversando con moralistas, en tales coyunturas, es la situación total la que ha de calificarse de morbosa; por lo mismo es lícita una intervención para hacerla desaparecer.» Yo no me atrevo a condenar el proceder de esos ginecólogos concienzudos en esos difíciles casos extremos, pues también ellos desecharían toda petición de esterilización presentada por los casados si recurrieran a ella para evitar un nuevo embarazo sin lucha moral. El médico acostumbra abarcar la situación total. Las circunstancias externas que no dependen de la libre voluntad del paciente forman parte de su examen médico completo. El rechazo de la esterilización en tales casos extremos lo considera él prácticamente como una sentencia de muerte. Si el derecho natural indica prudencia y juiciosa administración de los dones de Dios, se puede argumentar: Cuando la razón y el sentido de la responsabilidad indican que un embarazo debe evitarse ahora y siempre, una intervención que parece necesaria para el bien de la persona (y del matrimonio) no constituye esterilización en sentido moral, ya que la esterilidad se presupone como voluntad de Dios[44a].

Los motivos eugenésicos no justifican nunca la esterilización. Quien cree que no puede hacerse responsable de transmitir una herencia cargada, debe escoger valientemente el camino de la continencia.

De suma gravedad es la cuestión de si está permitido al Estado imponer la castración o la esterilización por motivos eugenésicos, esto es, para impedir la transmisión de taras hereditarias, poniendo un obstáculo insalvable al nacimiento de criaturas biológicamente inferiores.

La Iglesia, saliendo en defensa de la libertad y dignidad humanas, se ha opuesto claramente a que el Estado tome semejantes decisiones; así, por ejemplo, Pío XI, en la encíclica *Casti connubii*[45] y el Santo Oficio en diferentes decretos[46]. *No tiene el Estado el poder de interferir tan profundamente el derecho fundamental del individuo a la integridad de su cuerpo y al matrimonio.* No puede, sobre todo, imponer una operación *que produzca la transformación de la personalidad* o la rebaje ante la sociedad, como es la alteración de las funciones de las glándulas sexuales.

44a. Cf. B. Häring, *Um die Ehefrage: Eine mögliche Lösung*, en «Theologie der Gegenwart» 9 (1966) 77-79.
45. AAS 22 (1930), 564s.
46. AAS 23 (1931), 118s; AAS 32 (1940), 73.

Añádase que los principios eugenésicos en que acaso pretenderían apoyarse semejantes medidas son muy discutibles y oscuros.

Son, por lo demás, *muy laudables los esfuerzos que haga el Estado para mejorar la salud del pueblo,* con tal que respete los inalienables derechos de la persona y de la familia. Son moralmente desaconsejables, y en los casos más graves, del todo inadmisibles los matrimonios entre personas cargadas de taras hereditarias; mucho más cuando por ambas partes existen esos defectos atávicos. Tiene, sin embargo, el Estado el derecho de impedir (v. gr., con la reclusión) la unión de las personas mentalmente irresponsables, inhábiles para el matrimonio, precisamente en razón de su irresponsabilidad. Las medidas que el Estado está obligado a dictar para la defensa de la salud pública son las que por una parte reprimen el desenfreno sexual, las enfermedades venéreas, el abuso del alcohol y de la nicotina, y por otra fomentan la higiene y protegen la juventud y las familias de atavismo sano.

V. Toth, *Die Eugenik vom katholischen Standpunkt,* Viena 1937.
H. Muckermann, *Das Wesen der Eugenik,* en *Das kommende Geschlecht,* tomo v, Berlín 1931.
W. Rauch, *Probleme der Eugenik im Lichte der christlichen Ethik,* Friburgo de Brisgovia 1933.
Ch. Wolf, *Die Kastration bei sexuellen Perversionen und Sittlichkeitsverbrechen,* Basilea 1934.
F. Naville, *Le droit à l'integrité corporelle,* París 1946.
F. König, *Die Zwangssterilisation als moraltheologisches Problem,* «Theol. Prakt. Quartalschr.», 98 (1950) 317-332.
J. Grosam, *Sterilisation auf Grund privater Autorität und auf Grund gesetzlicher Ermächtigung,* «Theol. Prakt. Quart.», 83 (1930) 59-79; 285-306; 497-523; 701-722.
—, *Lehren der Enzyklika «Casti connubii» über Sterilisation und Eugenik,* «Theol. Prakt. Quart.», 8 (1931) 783-788.
F. Hürth, *Ehenzyklika und eugenische Sterilisation,* «Scholastik», 7 (1932) 564-567.
F. Decurtins, *Sexuelle Probleme im Lichte des Medizin,* «Anima» 7 (1932) 311-317.
Pío XII, *Allocutio iis qui interfuerunt «primo Symposio Internationali Geneticae Medicae»,* 7-9-1963, AAS 45 (1953) 596-607.
—, *Iis qui interfuerunt Conventui* XXVI *a Sodalitate Italica de Urologia indicto,* 8-10-1963, AAS 45 (1953) 673-679.
G. Müller, *Hat Papst Clemens XIV. die Kastration von Sängerknaben verboten?,* «Zeitschrift für Kirchengeschichte» 68 (1957) 129-138.
W. Umbricht, *Sterilisation und Naturgesetz und Treue zur Kirche,* «Anima» 13 (1958) 170-181.
M. Riquet, *Castración,* Madrid 1951.
E. Boissard, *Valeur morale d'un certain cas de stérilisation temporaire,* en «Angelicum» 41 (1964) 167-209.
K. Hörmann, *Moraltheologische Sonderbehandlung der Sterilisation?,* en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 114 (1966) 31-35.

8) *La psicoterapia por el psicoanálisis y el narcoanálisis*

El *psicoanálisis* es una especie de intervención psicológica de la psicoterapia moderna. Los métodos de la psicoterapia moderna dan al médico psicólogo la posibilidad de internarse muy profundamente en la vida psíquica de los pacientes. El método psicoanalítico iniciado por Sigmund Freud y desarrollado y purificado por Alfred Adler y Karl Gustav Jung, puede producir benéficos resultados en manos de un médico concienzudo y experimentado. Por el contrario, en manos de un curandero que pretenda ser psicoanalista, puede producir efectos desastrosos. Mientras el método psicoanalista siga uncido al pansexualismo y panmaterialismo originario, será siempre peligroso, desde el punto de vista religioso y moral, someterse al tratamiento de un psicoanalista fiel a los postulados filosóficos de S. Freud[47].

Con razón advierte el Sínodo Romano: «Nunca está permitido confiarse incondicional e indistintamente a quienes aplican los métodos psicoanalíticos»[48]. Los términos de esta declaración dejan entender que la psicoterapia de suyo y como tal no merece condenación ni sospecha, como pretendía una redacción anterior.

Nunca deja de ser peligroso el entregarse a disposición de un psicoanalista para el que nada significa el cristianismo, y que no cree en la libertad moral ni en la responsabilidad humana.

Toda intervención psicoanalítica intenta una explicación del pasado psíquico, y por ese aspecto implica un influjo y una acción sobre el futuro desarrollo interior. Pero si el médico psicólogo pretende ayudar a «conseguir el verdadero sentido de la vida», no puede en modo alguno prescindir del *sentido último y definitivo de ésta.* He ahí por qué el tratamiento por un psicoanalista arreligioso incluye casi necesariamente la repudiación del último fin eterno, con lo cual el paciente se obstinará en dar a la vida un sentido simplemente temporal, sobre todo cuando, en el curso del tratamiento, abandona su libertad a discreción del psicoanalista. Este peligro crece cuando el médico echa mano del *hipnotismo* para el examen del subconsciente. Acaso hoy no se requiera siempre la hipnosis completa; pero el estado en que se coloca el paciente respecto del psicoanalista es más o menos el del hipno-

47. Cf. el Discurso de Pío XII al V Congreso internacional de psicoterapia, el 13-4 1953, AAS 54 (1953), 278-286.
48. Prima Synodus Romana 1960, art. 239.

tizado, es decir, un estado que se presta posiblemente a falsas interpretaciones y a la abdicación psíquica, con todos los peligros que implica.

Últimamente se ha encontrado en el *narcoanálisis* un sistema auxiliar del psicoanálisis. Mediante la administración de narcóticos cuidadosamente dosificados se coloca al paciente en un estado medio entre la vigilia y el sueño. Con ello pierde el control sobre el curso de sus pensamientos y expresiones, al interrumpirse las tendencias voluntarias que las mantenían en cohesión. Disminuye entonces la aptitud para juzgar las imágenes que suben del subconsciente, a medida que aumenta la facilidad para caer bajo la sugestión del psicoanalista, con lo que este estado viene a asimilarse íntimamente con el hipnótico. Se ha hablado sin motivo de un «suero de la verdad». En realidad, «no es la droga la que gobierna los temores y esperanzas del psicoanalizado, sino los pensamientos del psicoanalista». Sin duda queda todavía alguna posibilidad de despistar y callar. Si son numerosos los peligros que se encierran en el psicoanálisis, en razón de las ideas fundamentales que consciente o inconscientemente lo dominan, o por causa de las interpretaciones arbitrarias del psicoanalista, no son menores las que ofrece el sistema del narcoanálisis. Son muy serias las garantías de moralidad, religión y competencia que ha de ofrecer el psiquiatra que cree deber emplear el narcoanálisis; mucho mayores que las exigidas al que renuncia, por principio, a reducir la conciencia del paciente mediante el empleo de narcóticos.

Así pues, gran desconfianza merece el tratamiento médico por el narcoanálisis si se trata de un médico falto de escrúpulos, imprudente e inexperto. Pero si este «suero de la verdad» viniera a emplearse en los tribunales, para arrancar confesiones verdaderas o falsas, habría que estigmatizarlo como un inaudito ataque a la libertad, peor que las mismas torturas. El *summum* de la barbarie sería que el Estado aplicara dicho «suero de la verdad» con otras drogas y métodos para disociar y arruinar la personalidad[49].

Pie XII parle de la santé mentale et de psychologie, Bruselas 1960 («Cahiers de Lumen Vitae» xv).
Pío XII, alocución de 14-9-1952, acerca de los límites a que se hallan sujetas la investigación médica y la terapéutica, AAS 44 (1952) 779-789.
—, Alocución de 13-4-1953, acerca de la psicoterapia y el psicoanálisis, AAS 45 (1953) 278-286.

49. Cf. P. DAL BIANCO, *«Ich-Plastik» durch politische Medizin;* I. A. CARUSO, *Entmenschlichung durch Tiefenpsychologie?*, «Wort und Wahrheit» 5 (1950), 450-456; G. TRAPP, *Das Wahrheitsserum,* «Stimmen der Zeit» 1947 (1950), 289-295.

P. BEIRNAERT, S. I., TESSON, etc., *Psychanalyse et conscience morale. Collections du Centre d'Etudes Laënnec,* París 1950.
J. GOLDBRUNNER, *Individuation. Die Tiefenpsychologie von Carl Gustav Jung,* Friburgo de Brisgovia ²1957.
—, *Personale Seelsorge,* Friburgo de Brisgovia 1954.
J. NUTTIN, *Psychoanalyse und Persönlichkeit,* Friburgo de Suiza 1956.
I. CARUSO, *Análisis psíquico y síntesis existencial,* Herder, Barcelona ²1958. *Bios, Psyche, Person,* Friburgo de Brisgovia-Munich 1957.
H. BLESS, *Traité de psychiatrie pastorale,* Brujas ³1951.
W. DAIM, *Tiefenpsychologie und Erlosung,* Viena 1954.
J. BODAMER, *Die Krankheit der Psychoanalyse. Irrwege und Abwege der modernen Seelenheilkunde,* «Wort und Wahrheit», 10 (1955) 183-196.
R. EGENTER, *Psychotherapie und Gewissen,* «Münchener Th. Z.», 8 (1957) 33-45.
W. SCHÖLLGEN-DOBBELSTEIN, *Problemas actuales de la psiquiatría,* Herder, Barcelona 1959.
H. HÄFNER, *Schulderlebnis und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie,* Stuttgart 1956.
H. THURN, S. I., *Psychodiagnostik und Therapie,* «Stimmen der Zeit», 151 (1952-53) 25-35; cf. 148 (1951) 277-287.
V. FRANKL, *Ärztliche Seelsorge,* Viena 1946.
—, *Der unbewusste Gott,* Viena 1948.
—, *Homo sapiens,* Viena 1950.
V. VON GEBSATTEL, *Christentum und Humanismus,* Stuttgart 1947.
C. G. JUNG, *Die Beziehungen der Psychotherapie zur Seelsorge,* Zurich 1932.
L. BERTAGNA, *Le mythe du sérum de vérité,* «Cahiers Laënnec», 1949, n. 3, 14-38; n. 4, 4-18.
W. SCHÖLLGEN, *La irrupción de la técnica en el centro de la personalidad humana,* en *Problemas morales de nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1962, 472-484.
A. MAEDER, *Der Psychotherapeut als Partner,* Zurich-Stuttgart 1957.
V. WHITE, O. P., *Seele und Psyche. Theologie und Tiefenpsychologie,* Salzburgo 1964.
A. GÖRRES, *Métodos y experiencias del psicoanálisis,* Herder, Barcelona 1963.
A. ROHDE, *Zur Frage der Zusammenarbeit von Psychotherapeut und Seelsorger,* en *Den Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* (Festgabe für TH. MÜNCKER, edit. por R. HAUSER y F. SCHOLZ), Dusseldorf 1958 158-164.
M. ORAISON, *Zwischen Angst und Illusion. Christliche Existenz in tiefenpsychologischer Sicht,* Friburgo de Brisgovia 1960.
J. RUDIN, *Psychotherapie und Religion. Seele, Person, Gott,* Maguncia 1960.
V. FRANKL, V. VON GEBSATTEL, J. H. SCHULZ, *Handbuch der Neurosenlehre,* 5 vols., Munich-Berlín 1959-1963.
JEAN ROBIN, *Drogas policíacas,* prólogo del doctor Gregorio Marañón, Barcelona 1952.
G. MARTÍNEZ DÍEZ, S. I., *El narcoanálisis ante la moral. Uso y abuso de las drogas policíacas,* Razón y Fe, Madrid 1963.
H. DOBBELSTEIN, *Psiquiatría y cura de almas,* Herder, Barcelona ³1964.
P. RÖTTGEN, *Grenzen ärztlichen Handelns in der Neurochirurgie,* en «Moral

zwischen Anspruch und Verantwortung» (miscelánea en honor de W. SCHÖLLGEN), Dusseldorf 1964, 395-403.
L.M. WEBER, *Grenzfragen der Medizin und Moral,* en «Gott in Welt» (miscelánea en honor de K. RAHNER), Friburgo de Brisgovia 1964, II, 693-723.

9) *La psicocirugía*

La psicocirugía (lobotomía, leucotomía) es un nuevo método quirúrgico de la psicoterapia.

Apóyase en el supuesto, aún no admitido por todos, de que cada una de las operaciones psíquicas tienen su sede en el cerebro y son, por tanto, localizables; lo cual permite poner coto a ciertas perturbaciones psíquicas operando la película frontal del tálamo. Desde 1936, cuando por primera vez fue hecha por el portugués Moniz, se ha practicado dicha operación miles de veces con resultados diversos.

A esta operación suele seguir un profundo tratamiento psicoanalítico; hay que aplicar, pues, aquí también, pero con severidad aún mayor, lo que señalamos a propósito de la castración y el psicoanálisis *respecto de la transformación de la personalidad.* Si es cierto, por una parte, que la lobotomía produce en el paciente una mayor adaptación social y mayor facilidad de trato, también lo es, por otra, que causa cierta «disminución de la personalidad», por cuanto disminuye el empuje y el interés personal.

La operación debe considerarse como lícita, con tal de que el cirujano tenga la pericia requerida y de que se trate de un paciente incapaz de tomar ninguna resolución personal ni ninguna responsabilidad moral; así, la operación no causará trastorno alguno en la personalidad, sino, a lo sumo, la transferencia de unas deficiencias psíquicas a una esfera en que son menos fatales.

Según el estado actual de la experiencia, debe considerarse como moralmente ilícito el practicar la psicocirugía *únicamente para quitar agudos dolores;* un profundo menoscabo de la fuerza moral en una persona hasta entonces capaz de decisiones morales es un mal mucho mayor que los más agudos dolores, los cuales, por lo demás, pueden lenificarse por otros medios.

C. H. MOONEN, C. SS. R., *Opzettlijke persoonlijkheidsverandering bezie van moral-theologisch standpunt,* Nimega 1953.
K. GINTHÖR, S. I., *Die Psychochirurgie und ihre sittliche Bewertung,* «Theologisch Prakt. Quartalschrift», 100 (1952) 143-160; 232-248.
BERTAGNA, FRICK, *La psychochirurgie,* «Cahiers Laënnec», 11 (1951) n. 1.
J. F. GRONER, *Die sittliche Problematik der Psychochirurgie,* «Hochland», 48 (1955-1956) 142-154.
M. ZALBA, *Psicocirugía y moral,* «Est. Ecl.», 29 (1955) 345-358.

c) El médico y el enfermo en la época de la técnica

1) *Insospechadas posibilidades de la medicina*

Los adelantos de la ciencia han dejado al médico de hoy el camino expedito de muchas aparentes necesidades e imposibilidades. El médico de hoy puede realizar lo que nunca hubieran ni soñado los de antaño; y muchas cosas aún no realizables quedan ya por lo menos dentro del campo de lo posible.

He aquí cómo resume este cambio uno de los más notables historiadores de la medicina actual: «El médico del siglo XX admite consciente o inconscientemente estos tres asertos: 1.º En principio *no existe enfermedad "mortal"*. Del hecho de que la medicina actual no alcance a librar de la muerte a un enfermo de cáncer en estado avanzado no puede concluirse que no pueda conseguirse. 2.º En principio no hay enfermedades que *"forzosamente"* hayan de contraerse. A principios del siglo se creía en ciertas enfermedades constitucionales y hereditarias, natural y absolutamente inevitables... El dicho de Lange, forjado en 1929, de que, para algunos, el "ser criminales se impone como un destino", ¿no deberá rechazarse en el porvenir, en atención a las perspectivas que abren las mutaciones experimentales en el plasma germinal? 3.º En principio *no existen enfermedades "naturalmente incurables"*. Las que así parecen, tarde o temprano la ciencia médica llegará a curarlas. Todo esto muestra claramente que, durante el último siglo y sobre todo durante el actual, la figura del médico ha sido radicalmente cambiada» [50].

Ante esta situación, la mayor tentación que puede acometer al médico es la de exagerar el poder de la técnica y la de otorgarle consciente o inconscientemente la primacía.

Por principio debe el médico cristiano ver en todos estos adelantos y en las incansables investigaciones de la medicina la realización del encargo del Creador: «someteos la tierra». El contacto diario con la inmensa y terrible miseria humana y con la muerte, el amor respetuoso para con los enfermos y, en fin, la gratitud para con el Creador que colocó en la naturaleza las virtudes curativas, lo preservarán de la soberbia. A los nobles esfuerzos debe unir la humildad cristiana. El respeto por la dignidad de la persona humana del paciente le ayudará a resistir a la seducción de la técnica,

50. P. LAÍN ENTRALGO, *Das Christentum und die medizinische Technik*, en «Arzt und Christ» 6 (1960), pág. 137.

cuyos procedimientos podrían vulnerar siempre la dignidad de la persona del paciente.

«La verdadera grandeza cristiana del médico no estriba sino en conseguir el buen éxito técnico, evitando toda falta moral, a pesar de sus riesgos» [51].

2) *Especialización y tecnificación*

El inmenso progreso de la medicina moderna depende, en buena parte, de la especialización cada vez mayor. «Pasaron ya, y no volverán, los tiempos del médico completo y dueño de todas las posibilidades para atender y curar» [52]. Este desarrollo pone sobre todo en peligro el justo medio; y el peligro será tanto más inevitable cuanto más exclusiva sea la especialización perseguida y cuanto más débil sea la formación en las cualidades propiamente humanas y en los conocimientos médicos generales. Si el médico desea permanecer fiel a la tradición de su profesión, deberá colocar su principal interés en la antropología entendida en toda su amplitud. Le será particularmente necesario el estudio de la psicología como contrapeso a la especialización. El médico especialista dispone en los *modernos hospitales* de un excelente equipo instrumental. Cuando a uno de estos modernos palacios clínicos llega un enfermo necesitado de un examen profundo y una curación radical tiene que someterse a variadas y numerosas visitas de médicos especialistas, servidos por sus correspondientes instrumentos, cuando, por desgracia, no es el médico el que está al servicio del instrumento. Añádase a esto la incomodidad de los trámites burocráticos más complicados, a cuyo servicio hay una nube de empleados, atentos a recoger los datos del paciente en una estadística minuciosa y a controlar con toda precisión la observación de los signos diagnósticos más pequeños. Así el gran hospital moderno —el que en la actualidad funciona— con su perfecto equipo de aparatos y su gran número de médicos especialistas presenta tales modalidades que le tornan difícil al médico realizar, de un modo cristiano, el antiguo ideal de la filantropía, estableciendo con el enfermo unas relaciones cordiales, amistosas y hasta paternales. En cuanto al enfermo, en medio de tanto especialista, de tanto aparato y de tanta meticulosidad, se siente en cierta manera como abandonado, casi

51. Ibid., pág. 139.
52. P. MULLER, *Die Gefahrdung der ärztlichen Freiheit durch die Entwicklung der Technik*, en «Arzt und Christ» 6 (1960), pág. 143.

aprisionado, a menos que *un* médico y *una* enfermera se encarguen exclusiva y especialmente de él.

Como en todos los campos, en la profesión médica existe el peligro de que los instrumentos necesarios a cada uno se independicen, en cierto modo, y comiencen a dictar la ley de la acción. El médico obvia este peligro mediante una ética fuerte y valerosa.

3) *¿Es la organización una bendición o una desgracia?*

«Como todos los profesionales, se encuentran los médicos implicados en una red multiforme y cada día más densa de organizaciones estatales, profesionales, económicas y de diversa índole» [53]. El Estado, movido por su preocupación por prevenir las enfermedades de la comunidad y por el deseo, casi morboso, de acrecentar continuamente sus atribuciones, impone su legislación y control sobre campos cada vez más vastos de la actividad médica. Un médico experimentado exclama: «También los médicos estamos hoy expuestos a la presión cada día más fuerte de fuerzas extrañas a nuestra profesión, las cuales quieren servirse de nosotros para sus fines egoístas. Del mismo modo que los individuos que desarrollan otras actividades, estamos nosotros no sólo expuestos al peligro de la masificación, sino directamente perseguidos, y, en parte, ya aprisionados por ella» [54].

Las *cajas de seguros contra enfermedades,* que de suyo son una benéfica institución para las clases sociales menos favorecidas, se tornan hoy más y más en una fuerza que determina la actividad del médico, y que la determina no sólo obrando directa y conscientemente sobre su voluntad, sino también por la pujanza de la organización de semejantes mastodontes, que tienen que ser empresas rentables. Así la ética del médico y el enfermo mismo quedan sacrificados, con demasiada frecuencia, al cálculo económico y a los intereses de la propaganda [55]. Y si el médico quiere vivir de la módica suma que le asigna el seguro tendrá que atender diariamente a determinado número de enfermos, es decir, tendrá que llenar sus respectivos registros, pero sin que haya tenido el tiempo ni la fuerza para entablar relación verdaderamente médica, personal, con cada uno de los pacientes que acaso la necesitan urgentemente.

53. L. c., p. 144.
54 L. c, p. 144s
55. «Nuestros seguros se han convertido lenta, pero profundamente, en instituciones de intereses y finalidades egoístas, por no decir capitalistas» (L. c., pág. 147).

Por la fuerza de la moderna propaganda y de la organización de los hospitales, le es cada vez más difícil al médico proceder de modo distinto de como obran ordinariamente los demás, los de la masa. De ahí que el pensamiento y la esperanza de los pacientes y el mismo diagnóstico y la cura médica estarán condicionados hasta cierto punto y en forma que parece inevitable por los aparatos, instrumentos, organizaciones y por una poderosa propaganda.

Todo médico del seguro sabe por una desagradable experiencia que la institución misma del seguro induce a no pocos pacientes a buscar en el médico no tanto el alivio de enfermedades cuanto alguna ventaja material, económica. Sabiendo esto, los institutos aseguradores han desarrollado especiales métodos psicológicos para prevenir, por medio y con ayuda de sus médicos, cualquier posible engaño de los asegurados. Así, la recíproca desconfianza lleva a envenenar las relaciones entre el médico y el paciente [56]. Se conocen casos desagradables por ambas partes y no pocas veces exagerados y generalizados.

4) *¿Muerte o renacimiento de la ética médica?*

Es indudable que la técnica moderna y la organización han hecho variar en muchos aspectos la situación del médico, y sobre todo su relación con el enfermo. Lo que significa que si hay un adelanto que hemos de saludar con alegría, hay también una amenaza a la ética tradicional del médico.

Sin embargo, a mi parecer, no habría por qué hablar de un aniquilamiento o desaparición inevitable de la misma. Lo cierto es que el cambio de situación exige que tanto el enfermo como el médico lleguen a un conocimiento más profundo de su responsabilidad y se empeñe conscientemente por aprovechar las posibilidades que le ofrece la presente situación en una forma moralmente irreprochable, resistiendo así al peligro.

Casi todas las prescripciones de la ética del médico propuestas en este último siglo, y aun en este último milenio, parten más o menos exclusivamente de la relación absolutamente *individual* que entonces podía establecerse entre el médico y cada enfermo. De

56 El servicio de enfermero que, durante cinco años, presté en el ejército, me hizo vislumbrar — aunque por otras señales — la magnitud de este peligro, pues me encontraba yo entre el paciente y el médico. Fue una de las experiencias más tristes: el medico militar, por otra parte nada inhumano, decía al jefe de un enfermo y en presencia del mismo· «Es uno que quiere escapar al trabajo; todo es falsedad» Pero a los 20 minutos expiraba el soldado entre atroces dolores.

ahí resultaban unas exigencias muy precisas y por cierto de alto valor moral, como la confianza personal, la amistad, la abnegación, el deber del secreto.

Si consideramos el conjunto de aquellas prescripciones no sólo como una *ética* en el sentido de *realización histórica* de un ideal moral de valor perdurable, sino como una moral completa del médico, saldremos inevitablemente con la impresión de que hoy no puede realizar el ideal sino el médico de cabecera.

Al médico especialista de un hospital que sólo puede desplegar sus conocimientos dentro de un gran equipo le es imposible establecer relaciones de confianza con cada uno de los innumerables enfermos para cuyo diagnóstico y curación deben intervenir otros muchos médicos. El exigírselo sería pedir una cosa por encima de las posibilidades humanas, psicológicas y morales.

Por el contrario, hoy resalta más clara y consciente la *solidaridad* del cuerpo médico y su *función social*. La moral médica debe caracterizarse por esas notas. Pero ésta no es más que la continuación del alto concepto que de la profesión médica se tenía en las épocas pasadas; pues el médico de cabecera de antaño no se encontraba tampoco ante un individuo aislado. Él servía a toda la familia como a cada uno de sus miembros enfermos. Dado el caso, ayudaba al enfermo a considerar, soportar y enfrentar su estado conforme a las posibilidades de la familia. Mucho menos descuidaba el recordar a ésta, en caso de necesidad, sus deberse para con el enfermo. La situación actual exige tener muy en cuenta a la familia del enfermo, porque constituye un eslabón de mayores organismos sociales. El médico debe, en ciertas ocasiones, proteger al enfermo y a su familia contra una indiscreta ingerencia de la sociedad pública y de sus organizaciones. Ya se ve: la ética de la caridad en el servicio social y en la discreción permanece esencialmente igual, pero con el cambio de la situación sociológica debe encarnarse siempre en formas adaptadas. Sin embargo, es evidente que el médico debe advertir bien claramente los peligros que ofrece la nueva situación, no sea que, en vez de actuar conforme a las eternas virtudes, venga a amoldarse imprudente e involuntariamente a la peligrosa corriente.

Frente a esa corriente de la sociedad-masa, con sus aparatos, sus complejas organizaciones, su oscura opinión pública no encontrará el médico la fuerza constante para realizar debidamente su ideal profesional sino apoyándose constantemente en quienes piensan como él, manteniendo, por lo mismo, con ellos un contacto

comunitario y firme. Esto muestra la importancia de la Liga de San Lucas médico y la de las asociaciones similares.

Y es en este contexto en donde aparece también la inapreciable ventaja de las *Órdenes al servicio de los enfermos* respecto de la ética médica. Son precisamente esas órdenes las que han de dar el ejemplo de un esfuerzo común para realizar el servicio cristiano a la salud en una forma adaptada a las circunstancias temporales. El ideal de su vocación nace del convencimiento que da la fe de que el hombre que sufre tiene que ser honrado y amado como hermano en Cristo. Marcha él con todo lo que es, con su cuerpo y su alma, hacia el fin eterno. Muchas veces es su alma la que está más hambrienta de salud que su cuerpo. Y no hay que dejar a la pura casualidad el que el médico, el enfermero o la enfermera lleguen al recto conocimiento de su elevada profesión, y el que el enfermo reciba también así los socorros que necesita. Por eso surgen siempre sociedades más o menos grandes que dedican su vida al cuidado de los enfermos.

Cede en beneficio de toda la sociedad y de cada uno el que en ella se profese al médico y al cuerpo sanitario una elevada estima y se les tribute la debida consideración social.

C. KORTH, *Soziologie der Medizin und ärztliche Freiheit*, «Arzt und Christ», 5 (1959) 84-94

P. MÜLLER, *Ärztliche Tätigkeit in heutiger Gesellschaftsordnung*, «Arzt und Christ», 5 (1959) 95-108.

J. HÖFFNER, *Das Krankenhaus in der modernen Gesellschaft*, «Die neue Ordnung», 14 (1960) 111-118.

TH. REGAU, *Medizin auf Abwegen. Der Einbruch der Tecnnik in die Heilkunst*, Munich 1960.

Der Arzt in der technischen Welt. Vorträge des IX. Internationalen Kongresses katholischer Ärzte in München, Salzburgo 1960.

H. FLECKENSTEIN, *Alte und neue Aufgaben des Arztes in der modernen Gesellschaft*, en «Moral zwischen Anspruch und Verantwortung» (miscelánea en honor de W. SCHÖLLGEN), Dusseldorf 1964, 175-190.

Sección tercera

RESPUESTA AL AMOROSO DOMINIO DE DIOS EN EL MATRIMONIO Y EN LA VIRGINIDAD

Según las amorosas intenciones de Dios hemos nosotros de imitar su amor no sólo en nuestro cuerpo y en nuestra conducta, respetando nuestra salud y la vida del prójimo (sec. segunda). Todo cuanto tiene relación con el cuerpo, santificado y purificado por el amor celestial, debe servirnos de intermediario entre el amor que de Dios procede y a Dios nos lleva: también en la dualidad de sexos es el hombre imagen de Dios, que es amor. La plenitud de redención de los tiempos mesiánicos, el amoroso dominio de Dios salvador ha de revelarse por la vigilante conducta por la que el cristiano triunfa de los peligros amenazadores del apetito carnal del hombre viejo, y por el reconocimiento de las positivas posibilidades de salvación que provienen de la dualidad sexual (capítulo primero). El *sacramento del matrimonio* muestra el restaurado orden de la creación y su finalidad a la luz de la realidad redentora. Si los casados hacen de su amor conyugal un ejercicio de virtud y de santificación, ese su amor se convertirá en un testimonio escatológico en pro del amoroso dominio de Cristo, que continúa viviente en su Iglesia (capítulo segundo). Con todo, el testimonio que puede dar el estado matrimonial no alcanza toda su grandeza y su fuerza irradiadora sino unido al testimonio del *estado virginal*. El celibato observado «por amor del reino de los cielos» proclama ante todos los cristianos esta verdad: que el reino del amor divino actúa ya con tal fuerza y señorío que el discípulo de Cristo es capaz de entregarse a él sin dividir su corazón, aun viviendo en el amor conyugal más íntimo (1 Cor 7, 29). El cristiano no funda un hogar ni entra en el matrimonio como si eso fuera lo más alto y más importante. Sabiendo que es corto el tiempo de la salud, orienta todo su ser hacia la plena revelación del amoroso dominio de Dios (capítulo tercero).

Capítulo primero

EL AMOR A DIOS Y AL PRÓJIMO Y LOS SEXOS HUMANOS

Puesto que Dios es el amor y respecto de nosotros no puede abrigar sino pensamientos de amor, la sexualidad humana no puede tener, en definitiva, otro sentido que el de una victoria del amor. Es cierto, sin embargo, que respecto de la sexualidad como de todo cuanto hay en el mundo hay entablada una definitiva disputa entre el desinteresado amor a Cristo y el amor egoísta y tiránico de sí mismo; por eso la verdadera victoria estará del lado del amor crucificado.

A esta luz examinaremos primero el verdadero sentido de la sexualidad en el seguimiento de Cristo (I), y segundo, las exigencias de la virtud de la castidad en general (II).

I. SEXUALIDAD Y SEGUIMIENTO DE CRISTO

1. *La sexualidad, don de la naturaleza y deber moral*

Por su sexualidad y considerado naturalmente parece el hombre semejante a los animales y aun igual a ellos. Y, sin embargo, aun en esto aparece una profunda diferencia. El animal es esclavo de la sexualidad y realiza el acoplamiento y la procreación en forma instintiva y naturalmente necesaria; el hombre, por el contrario, dotado también de sexualidad por la naturaleza, ha de responder de ella *como de un deber moral*. Por eso la sexualidad humana no sólo se mueve en otro plano, sino que es de otra especie.

Al decir que la sexualidad está *bajo el dominio de la libertad* y que debe estar gobernada por aquello que es más privativo

de la persona, el amor espiritual, queda indicado que, en la estructura de la persona humana, debe ocupar un lugar subordinado al espíritu, y que *nunca podrá considerarse como el destino último y más propio del hombre*. El hombre es algo más que un ser sexual. Ni es la sexualidad humana algo puramente animal, extraño al espíritu. La misión que Dios impuso al hombre al darle la sexualidad, rebasa con mucho el campo de lo simplemente sexual y de su dominio, precisamente porque la sexualidad no es más que un elemento de la estructura total de la persona humana, a la que está ordenada. Claro es que no ha de considerarse nunca como la raíz propia de la vida espiritual (como pretende S. Freud con su pansexualismo); pues de lo contrario no podría imponérsenos el deber de ejercer sobre ella el dominio moral por el espíritu y la caridad. La potencia sexual va más allá de la simple función del sexo, por estar incluida en la persona, y por no estar destinada, como en los animales, al simple acoplamiento y procreación, sino a la *sociedad conyugal y a la procreación y educación de vástagos en los que ha de brillar la semejanza natural y sobrenatural con Dios*.

La sexualidad está tan enclavada en la persona, que toda su actividad está determinada, en cierto modo (ya veremos cómo), por las energías y el dominio de la persona; aunque también es cierto que esta sujeción depende de la estructura total de la misma persona y de su comportamiento general.

En el campo de la sexualidad descubrimos *un gran deber del hombre, imagen de Dios, a saber: el de dominar los instintos por el espíritu,* aunque sin aborrecer el cuerpo; la de prestar una *colaboración a la propagación de la vida,* si tal es la vocación; la de contribuir a la edificación del cuerpo místico de Cristo. Allí encuentra el ser humano una *escuela para ejercitarse en el amor, no pasional, sino personal,* al mismo tiempo que un campo de batalla donde le esperan ásperos combates de renuncia y olvido de sí mismo.

2. *La sexualidad a la luz de la redención*

Múltiples son los aspectos que la teología moral contempla en la sexualidad; la considera, en efecto, desde el triple punto de vista espiritual, psíquico y corporal. Lo que complica y dificulta la consideración es el entrelazamiento de la original y subsistente realidad de la creación, con resquebrajamiento en la caída

original y su redención por el Hijo inmaculado de la Virgen, por el Hombre real y verdadero que fue nuestro Señor Jesucristo.

Nuestros primeros padres eran resplandecientes en la mañana de su *creación,* porque gozaban de una sexualidad incontaminada, de una armonía victoriosa que unificaba los elementos físicos, psíquicos y espirituales de su ser; estaban perfectamente dotados para realizar el encargo divino: «*Creced y multiplicaos y llenad la tierra*» (Gen 1, 28). Y estaban ambos frente a frente y ante su respectivo sexo, pero un plácido respeto los envolvía, aunque encontraban el placer de servirse mutuamente y de profesarse un amor profundo, nacido del espíritu, que todo lo penetraba: «*Estaban ambos desnudos, Adán y su mujer, sin avergonzarse de ello*» (Gen 2, 25).

Con la *desobediencia del pecado* no sólo perdió el hombre el trato familiar con Dios, sino también la ingenuidad frente al sexo. El espíritu perdió entonces su dominio indiscutido; la rebeldía del espíritu contra Dios se reflejó en la insubordinación del instinto carnal contra el espíritu: «*Y se escondieron de Dios Adán y su mujer... y temeroso porque estaba desnudo, me escondí*» (Gen 3, 8ss).

Aunque el relato de las consecuencias del primer pecado (Gen 3, 8ss) no permita concluir que éste consistiera en una falta sexual, sí muestra con lapidario laconismo que la tremenda ruina alcanzó hasta las relaciones del sexo. Desde entonces quedan las relaciones entre el hombre y la mujer bajo la amenazante maldición del pecado[1]. Las relaciones quedan ahora marcadas por la confusión, por el apetito incontenible, por el afán de mando y por los dolores del parto (Gen 3, 8ss; 3, 16). En adelante el apetito sexual sólo podrá dominarse por una lucha decisiva sostenida por el espíritu. Pero no ha desaparecido la misión que Dios asignó a la sexualidad al crearla, ni se ha destruido su bondad intrínseca, y sobre ella también recaen los rayos esperanzadores de la futura redención que había de realizar el retoño de la mujer (Gen 3, 15).

La *redención de Cristo* incluye maravillosamente el cuerpo del hombre, con su sexualidad, en los esplendores de la gloria de Dios, y lo coloca en estrecha relación con Cristo. «El cuerpo no es para la fornicación, sino para el Señor, y el *Señor para el cuerpo*... Glorificad, pues, a Dios en vuestro cuerpo» (1 Cor 6, 13-20).

1. Lo que no quiere decir que la inclinación sexual sea el elemento material ni formal del pecado original

El cuerpo, sin excluir la sexualidad psicofísica, ha sido santificado, y como «templo del Espíritu Santo» (1 Cor 6, 19) queda colocado bajo los esplendores de la gloria de Dios, y por lo mismo consagrado al culto. He ahí por qué la castidad es un requisito de la «santidad» y de la religión (cf. 1 Thes 4, 3).

La concupiscencia, que permanece aun después del bautismo, no es pecado, sino únicamente consecuencia del pecado, y, conforme a su nuevo carácter, campo de valerosos combates en los que se ha de mostrar la fidelidad a Cristo[2]; ella nos advierte que, para dar gloria a Dios con toda conciencia, es preciso abrazar la lucha y el sacrificio.

> Para adoptar la recta actitud frente al sexo es necesario considerar simultáneamente el sexo como obra de Dios, las consecuencias del pecado original y la redención. Toda prelación de una de estas realidades a expensas de las otras conduce a una actitud errónea. Para conseguir la victoria y realizar la misión que al discípulo de Cristo impone la compleja realidad de lo sexual, no basta el respeto ante el profundo misterio de la creación, ni el optimismo que inspira la redención, ni mucho menos acudir a la desconfianza, a la fuga o al combate; ninguno de estos métodos basta por sí sólo; se requiere el empleo simultáneo de un santo respeto, de una lucha incansable y de una oración que todo lo espera de Cristo nuestro Señor.

3. *El hombre y la mujer, imágenes de Dios*

«Y creó Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó, y los creó macho y hembra» (Gen 1, 27). El hombre, aun en cuanto varón y hembra, es infinitamente más que un simple ser sexual: *es imagen de Dios.* Está creado para adorar a Dios, y sólo en Dios se abre del todo al «otro». Esta dignidad del hombre tiene su expresión adecuada en el consejo evangélico de la virginidad, en cuanto éste es el camino «más dichoso» del seguimiento de Cristo.

«A imagen de Dios los creó»: en esta frase memorable, irradiada por el misterio trinitario, tenemos que descubrir algo muy particular, y es que, así como Dios es un ser personal en la comu-

2 Tridentino, Dz 792.

nidad amorosa de tres personas, así también el hombre es imagen personal de Dios por su polarización esencial a «otro», a vivir personalmente con él y para él, tal como se pone claramente de manifiesto en la relación matrimonial del varón y su mujer.

Cuando el hombre y la mujer «se conocen» en el acto matrimonial, llegan al punto supremo de aquella mutua y recíproca polarización personal: entonces se realiza el triple acorde misterioso: Dios creador bendice su unión para llamar por su nombre a la vida el fruto de sus amores. Entonces el varón y la mujer, con el hijo que Dios les concede, realizan en una nueva forma la imagen de la vida trinitaria de Dios. El varón y la mujer *son imagen de Dios* por su espiritualidad; acaso habría que decir que lo son *de manera muy particular por el modo como su sexualidad caracteriza su espiritualidad.* «Varón significa pensamiento de Dios, brotado de la divina inteligencia; mujer quiere decir amada, y formada por el amor divino» [3]. Jesucristo, el hombre perfecto, es el «verbo», la «palabra» encarnada. María, la esposa del Espíritu Santo, es la mujer perfecta, la forma tangible del *amor* y de la misericordia de Dios.

El hombre, conforme a sus propiedades psíquicas predominantes, se caracteriza por la brillante claridad de su inteligencia y la fuerza realizadora de una voluntad que sabe adónde va; la mujer encarna mejor el principio que garantiza la concepción y goza de la intuición global y de viva sensibilidad, por la ternura de su amor. *Ambos a dos, con el conjunto de sus características cualidades y perfecciones, son una rica imagen de Dios; y lo son mucho más mirados en la conjunción de sus cualidades que considerados separadamente.*

4. *Finalidad del amor sexual*

«Y se dijo Dios: no es bueno que el hombre esté solo; voy a hacerle una ayuda semejante a él» (Gen 2, 18). «Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre y se adherira a su mujer; y vendrán a ser los dos una sola carne» (Gen 2, 24). El hombre, ser personal, precisamente por su elemento espiritual, está polarizado hacia «otro»; primero hacia Dios, y luego, en forma muy esencial, hacia sus semejantes. Es evidente que la unión sexual no es la única forma posible de la *unión personal;* más aún, cuando aquella unión no va penetrada por el amor de Dios, imposibilita

3. Fr. Zimmermann, *Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes,* Wiesbaden 1936, 51; cf. también Vl. Soloviev, tomo III de la ed. alemana de sus obras, 417.

la unión y la vida auténticamente personal. *Por el contrario, si es la unión del amor matrimonial, constituye la forma naturalmente más expresiva y convincente de esa polarización personal que lleva a la entrega mutua y hace que el uno viva en el otro y para el otro.* La unión matrimonial, que en cierto sentido tiende a la entrega corporal como a su punto céntrico y último, sin limitarse evidentemente a ella, garantiza más que ninguna otra cosa de orden natural la realización de la vida personal en la comunidad.

Según la Sagrada Escritura, en su lenguaje lleno de respeto, el hombre «*conoce*» a la mujer en la relación matrimonial. Lo que indica bien que esa unión puede llevar los caracteres de un encuentro concreto pero espiritual, y que los casados, precisamente porque su amor mutuo abarca cuerpo y alma, comprenden más profundamente y en forma recíproca su más íntimo ser y por un modo inverso al del conocimiento intelectual, pues es como conocerse de adentro para afuera, porque es hacerse «una sola carne». Hay allí un conocimiento especial, porque procede de un amor especial [4]. El matrimonio tiene suma importancia no sólo para los mismos casados, sino para toda la sociedad, pues *sirve de demostración viviente de lo que es el amor personal, hecho de entrega y desvelo.* El hijo tiene en esa vida común y sin reservas de los padres, radicalmente relacionada con el amor sexual, una gran lección intuitiva, y hasta indispensable, sobre el tema decisivo de la vida, y en particular del amor. Y no estará de más apuntar la cuestión de si será posible que un individuo oriente, de lleno, su vida por el derrotero de la entrega y el amor personal, si en su infancia no ha aprendido la lección práctica y viva de lo que es el amor sexual dentro del matrimonio, lo cual vale aun para las almas que se entregan a la virginidad (ya veremos en qué sentido).

El «hacerse una sola carne» en el matrimonio es la realización más cabal de la sociedad o comunidad personal, *sobre todo cuando se transforma ésta, con los hijos, en sociedad o comunidad familiar.*

El alma que, impulsada por un amor superior, renuncia al amor sexual y abraza la virginidad, goza sin darse cuenta de la fecundidad moral del recto amor sexual, que en el matrimonio transfigura la vida entera en común. *El amor virginal, que sobreponiéndose a la sensualidad abarca a todos los hombres, palpita con las energías pedagógicas acumuladas por el amor sexual puramente vivido de muchas generaciones anteriores.*

4. Cf. E. Baumann, *Jada' und seine Derivate,* «Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft», 28 (1908), 31s.

El amor de prometidos y casados de que habla la Escritura, y sobre todo el Cantar de los Cantares, podrá servir de analogía y prototipo de las sublimes relaciones de amor entre Dios y su pueblo y con cada hombre. Sin la visión del amor matrimonial y paternal, el pacto amoroso entre Cristo y la Iglesia, entre Cristo y el alma en gracia de Dios, sería para nosotros menos intuitivo y estimulante.

> Por todo lo cual (cf. Gen 2, 18) se ve que el amor sexual no sólo sirve a la propagación del género humano, sino también, y sobre todo, al más alto ideal moral del hombre, cual es la realización del amor a Dios y al prójimo.

5. *Sexo, eros y agape*

La Iglesia ha enseñado que no hay que sentir aversión a la sexualidad en sí[5]. La sexualidad viene de Dios; por tanto, es buena, incluso moralmente, y lo es aun tratándose de los goces corporales y psíquicos que experimentan los que se aman, con tal que en todo se guarde el orden y se permanezca dentro de las santas leyes del matrimonio.

Los caracteres somáticos de la sexualidad humana (el *sexo*), que por su elemento psíquico (el *eros)* son algo muy distinto de una simple particularidad animal, sólo pueden ser apreciados y gobernados cual conviene dentro de la estructura completa del ser humano. *La necesidad de esta visión global* se prueba suficientemente por las tremendas consecuencias que traería establecer la independencia del instinto sensual (aunque nunca podría ser completa), con la que se encadenaría el espíritu, se extinguiría el amor espiritual, y el eros psíquico quedaría condenado a la hipertrofia y corrupción.

> El sexo llama al eros; el eros, en el redimido, llama a la agape. El campo del eros es más vasto y elevado que el del sexo; la agape lo es inmensamente más que ambos, pero de ambos debe enseñorearse, para guiarlos y ennoblecerlos.

Cuando un joven inocente llega a la madurez de sus órganos sexuales, *lo primero* que comienza a experimentar *no es el apetito sexual orgánico* correlativo, sino el amor erótico y psíquico, esto es, la inclinación psicológica y violenta hacia el otro sexo, acompañada de conmoción corporal (no decimos de conmoción sexual). Sólo cuando el eros llega a su madurez con la progresiva integración psíquica, y en razón del impulso que lo caracteriza, siente el joven el deseo creciente de llegar a la realización, en el campo sexual, del amor característicamente erótico, en su forma legítima, que no puede ser sino la del pacto de fidelidad matrimonial.

La «satisfacción del instinto sexual» (en el caso más grosero, en un cuerpo mercenario y sin eros alguno); la relación sexual erótica ilegítima; finalmente, la unión amorosa dentro del legítimo matrimonio: tales son las maneras como de hecho puede manifestarse la sexualidad, pero con un sentido y forma muy distintos en cada caso: el primero es el desenfreno y extravío de un sexo enloquecido; el segundo, un eros vacío, que no se eleva a la nobleza de la responsabilidad y de la fidelidad del amor; la última es la expresión de un eros llegado a la perfección del amor responsable. Aquí la satisfacción sexual, partiendo de la esfera de lo sensible, penetrada por el eros, infunde nuevas alas a éste y al amor espiritual.

El eros auténtico no es una forma refinada de egoísmo, *es la complacencia psicofísica en el bien ajeno, es la alegría de encontrar el amor.* Cuando es sano, no lleva tanto a buscar el propio deleite sensible como a la manifestación sincera de la propia complacencia. El eros es el atractivo que despierta la simpatía. El amor sexual del eros conduce a la entrega, pero busca el amor; ofrece lo propio, pero pide lo ajeno. El eros depurado, con su expresión sexual, produce una tensión psíquica y un placer sensible; esta tensión y este placer no son el fin primario del eros, sino simplemente la *repercusión natural* de la unión provocada por un amor recto y elevado, aunque secundariamente pueden ser una *fuerza estimulante* del mismo.

Pero hemos de convenir que mientras la *divina agape* no venga a informar las tendencias del sexo y del eros que lo modela, el *hijo de Adán* estará siempre oscilando entre la entrega desinteresada y el placer egoísta, con el consiguiente envilecimiento del prójimo. Dijimos: mientras no domine la divina y celestial agape, que es la caridad nacida de Dios y que, conforme a su más íntima esencia, es donación, es entrega, es desvelo por la felicidad y *salvación* del prójimo. Esta caridad renuncia gustosa a las manifestaciones eroticosexuales siempre que lo pide el provecho espiritual de la persona amada. Como la *agape* es en todo y para todos fruto de la

5. Cf. Dz 36, 241, 424.

propia entrega del mismo Cristo, así la pureza y el placer del amor sexual supone para los hijos de Adán la constante negación del hombre viejo.

El seguimiento de Cristo impone serios deberes respecto de lo sexual: constante dominio y rechazo de los impulsos exclusivamente sexuales, encauzamiento y saturación del eros por la caridad, y luego, en fuerza de esta divina caridad, aplicación de las energías sexuales a la realización de la obra creadora y al servicio del amor, dentro del matrimonio, o bien abstención completa de lo puramente sexual y constante polarización de todas las energías psíquicas del eros, dominador del sexo, hacia las múltiples actividades de la agape, de la caridad que todo lo abraza.

El sexo y cuanto a él se refiere no ha de ser objeto de una «*represión*» incontrolada, como les sucede a los misóginos, a las andrófobas, a la fobia pseudoespiritualista de la carne, o a la mojigatez. Con lo cual no se consigue sino que lo sexual, indebidamente «reprimido», produzca sus estragos en el subconsciente y desencadene una guerra agotadora contra una mal entendida espiritualidad. «El hombre no es en sí ni ángel ni bestia. Pero, por desgracia, quien ansía convertirse en ángel, se hace bestia» [6].

Hay, con todo, un dominio y una represión de la sexualidad, legítima y obligatoria para todos. El que está llamado a la virginidad, ha de reprimirla siempre; el que está llamado al matrimonio, debe reprimirse por cuanto sólo puede hacer valer sus derechos dentro del mismo, como expresión de un puro amor y al servicio de la obra creadora.

Este refrenar enérgicamente lo desordenado de la sexualidad, esta su legítima «represión», se distingue esencialmente de aquella otra represión peligrosa de que hablamos antes y que se origina en una deplorable ignorancia. *Ésta de que aquí tratamos coexiste con un conocimiento claro, pero respetuoso de la sexualidad, cuyo dominio está reservado al espíritu y cuya finalidad es la obra creadora.* La «represión» morbosa es propia de una voluntad enérgica, si se quiere, pero precipitada y poco ilustrada. *El auténtico dominio y consciente renuncia sacan sus energías de los ideales de un amor elevado.*

Cuando a un púdico conocimiento del misterio de la vida y del amor se unen los ardores de un amor santo, cual es el amor virginal y el amor puro de prometidos y casados, nunca se presentará peligro psíquico en la continencia prematrimonial, ni en la conyugal, ni en la castidad de la viudez, ni en la continencia perpetua, o renuncia perpetua al acto sexual. Lo que sí ofrece peligro es el sexo abandonado a su plena y desenfrenada libertad, o «reprimido», pero no subyugado. En el primer caso irá entenebreciendo cada vez más profundamente la conciencia espiritual; en el segundo, seguirá actuando, y con funestos efectos, desde el subconsciente, donde se encuentra reprimido, pero desencadenado.

6. Pascal, citado por Bovet, *Die Ehe*, 120

> Y llegados a este punto, acaso *podremos describir así la virtud de la castidad cristiana:* es el dominio perfecto, ejercido por la divina caridad sobre el sexo y el eros, o sea sobre la sexualidad y el erotismo psicosomático, en virtud de un respeto santo ante la creación redimida y de una voluntad resuelta a la lucha y al renunciamiento.

La castidad cristiana se funda sobre el amor más absoluto. Lo dice el apóstol cuando afirma que es «fruto del espíritu» (Gal 5, 22), del Espíritu del divino amor.

Es evidente que una castidad así entendida vale tanto para el puro amor conyugal como para la continencia, e incluso para la virginidad perpetua.

Bajo la fuerza realizadora del amor espiritual, que en la actual economía de la salvación no existe puro sino cuando se otorga con la divina caridad, el eros, dominador del ciego instinto, no se extingue con la simple abstención de todo acto sexual. Cuando su fuente es pura y no contaminada por el desbordamiento del sexo, el eros, radicalmente ligado con éste, aplica las más sanas energías eroticosexuales a todos los campos de la existencia humana, al de la cultura, y sobre todo al arte, a la ética y a la misma religión. Piénsese, por un momento, en las ardorosas imágenes del Cantar de los Cantares y en el «matrimonio místico» de los místicos cristianos. Los impulsos eróticos y sexuales se ennoblecen, pues, y se elevan en la unión casta del santo matrimonio, por la virtud de la caridad, que los anima y gobierna. La continencia, por su parte, cuando es sana y enérgica, obra cierta «sublimación». La cual, sin embargo, no ha de tomarse como una metamorfosis o transformación de las energías psicofísicas, que alcanzan un rendimiento mayor en obras espirituales, a las que sólo alcanza un espíritu purificado y decidido. Una de las ventajas de la castidad es impedir que las energías queden acaparadas por una sexualidad mal dirigida.

Nuestra concepción de las energías psicofísicas del eros, radicalmente trabadas con la sexualidad, se opone abiertamente al *pansexualismo,* de S. Freud. Nosotros sostenemos que el sexo debe estar sujeto al eros, y éste a la divina agape o caridad; la escuela de Freud, por el contrario, no sólo adjudica al sexo el impulso hacia una vida superior, sino, sobre todo, el gobierno inconsciente o subconsciente de toda la vida. Por lo demás, las modernas psicoterapia y psicología profundas han reconocido casi universalmente que el instinto sexual no es, en modo alguno, el impulso que todo lo inspira; junto con él trabajan sobre todo el instinto de conservación y el de mando; por encima de él operan numerosas fuerzas psíquicas. Sostenemos ante todo la libertad de la persona, su espiritualidad y su receptibilidad respecto de Dios: todo lo cual está a gran distancia de la mera sexualidad y confiere la mayor nobleza a las relaciones con el prójimo.

Los psiquiatras han observado que la *sexualidad incontrolada, o reprimida pero no subyugada,* tiraniza más o menos inconscientemente el espíritu extraviado en los pacientes gravemente afectados en su psiquismo. De ahí, concluye ilógicamente la escuela de Freud, que tal es la estructuración esencial aun del hombre sano, que, además, resulta ser bisexual. Aunque esta imagen que del hombre traza Freud resulte fundamentalmente falsa y degradante, es, en otro aspecto, instructiva, pues señala inequívocamente el rostro demoníaco de un instinto sexual que no soporta el yugo de la divina caridad ni de la responsabilidad, y cómo, por un embrutecimiento evidente o desde la recámara oscura de la «represión», *inficiona el eros y sustrae a la divina caridad un campo donde debían germinar las virtudes.*

Sólo el cristiano conoce las causas profundas de este tremendo peligro; pero también conoce las fuerzas divinas que pueden conjurarlo. Él sabe que ni el eros ni el sexo pueden heredar el reino de Dios, si antes el hombre «no ha sido sepultado por el bautismo, para participar en la muerte de Cristo... y vivir una vida nueva» (Rom 6, 4)[7]. Sólo la fuerza y el ejemplo de Cristo, cuyo amor le llevó a abrazar la muerte, sólo la divina agape puede crear al hombre nuevo, «fundamentalmente orientado hacia fuera»[8], capaz de entregarse enteramente, sin perderse a sí mismo, tanto en la vida de virginidad, al margen de todo amor sexual, como en la entrega conyugal al servicio del amor.

7. Cf. KARRER en HORNSTEIN-FALLER, *Gesundes Geschlechtsleben,* 163.
8. L. c.

6. *La caridad redimida y la sexualidad*

La caridad divina (agape) procede por cauces muy distintos del de la sexualidad o del eros: es don del cielo. Y ese torrente de la caridad, emanado de la vida amorosa de la Trinidad, puede invadir tan profundamente al hombre que le haga renunciar, a trueque de gozar de la unión amorosa y virginal con Cristo, al disfrute de los goces sexuales sin que por ello se sienta menos hombre.

El entusiasmo con que el hombre puede mirar y recibir la divina caridad es una de las pruebas más claras de que es infinitamente más que un ser sexual.

Por otra parte, el soberano poder del amor divino se muestra en que puede *penetrar y ennoblecer aun el mismo amor sexual en el corazón de quienes están llamados al matrimonio.*

La doctrina sacramental del matrimonio cristiano es la que nos enseña expresamente la altura sublime e insospechada a que puede elevarse el amor sexual.

Cuando el amor auténticamente humano está sobrenaturalizado por el amor divino a Dios y al prójimo, los goces humanos y las energías y fuerzas psíquicas originadas en el amor sexual fructifican en una forma nueva y superior; lo cual sucede aun con el amor virginal, tan alejado de cuanto roza con la sexualidad.

El amor sobrenatural del hombre hacia Dios es de la misma especie que el del ángel, pero matizado con el carácter humano y por lo mismo diferente del de los puros espíritus. La piedad masculina tiene un tono diferente de la femenina. Siendo uno el amor a Dios, vibra diversamente dentro del corazón puro con la castidad virginal, la matrimonial o la penitente. La caridad no establece su reino por obra del hombre carnal; pero para llegar a su perfecta madurez y lozanía tiene que alcanzar y penetrar todo el hombre, hasta sus actos y goces más recónditos. Sólo el pecado es incompatible con ella.

7. *Masculinidad y feminidad como tareas morales*

A la estructura sexual física corresponde la psíquica; ambas difieren notablemente en el varón y en la mujer; de ahí que también la moral sexual de uno y otra sea diferente, mas no ciertamente en el sentido de una «doble moral». El alcance y la modalidad de la responsabilidad moral están en correlación con el carácter especí-

fico de la sexualidad y con el alcance que tenga el cumplimiento u omisión de su misión.

La sexualidad hace a la mujer mucho más sensible que al hombre. La emoción sexual psicológica en la mujer tiende mucho más directamente que en el hombre a buscar su satisfacción en la aparición del hijo; y, como consecuencia, su oficio de madre la embarga física y psicológicamente mucho más que al hombre la paternidad. La sexualidad masculina no está tan íntimamente entrelazada y fusionada con el psiquismo. La relación sexual y erótica no produce generalmente en el hombre reacciones tan vivas y permanentes y que modelen tan directamente su ser como en la mujer. ¿Significa esto que los extravíos sexuales del hombre han de juzgarse de modo más benigno que los de la mujer? De ningún modo. Pero sí conviene tener en cuenta que las desilusiones del amor y la deshonra la hieren más profundamente a ella, y que con frecuencia basta una sola para causarle profundos trastornos psíquicos. «La mujer no se degenera y corrompe solamente a medias, sino totalmente» [9].

Las consecuencias morales de lo dicho no miran únicamente a la mujer, sino muy particularmente al hombre, pues la moral cristiana no descansa únicamente en la idea del desarrollo y conservación de la propia alma, sino mucho más sobre el amor al prójimo y las responsabilidades que de él dimanan. Quien, advirtiendo las tremendas consecuencias que ello entraña, seduce a una mujer y abusa de ella, muestra cuán extraviado está *su propio* ser moral.

De mayor trascendencia que la diferencia orgánica entre los sexos masculino y femenino es su *diferencia psíquica.* «Feminidad significa primordialmente "maternidad"; no necesariamente la que se actualiza donando la vida corporal, pero sí y siempre "maternidad espiritual"... Toda la delicadeza del alma femenina se traduce en su manera de amar. La mujer se consagra a las personas que ama con toda su alma y con todo su ser. De ahí que fácilmente se derrumbe cuando sufre una desilusión en su amor... La íntima compenetración de la voluntad y del amor materno es lo que da al alma femenina ese aguante, rayano en lo milagroso, para soportar las penas de la vida» [10]. El hombre está mejor dotado para el mundo de los negocios y profesiones por su inteligencia clara y orientada hacia la objetividad, por su voluntad obstinada en conseguir lo que se propone, lo cual está de acuerdo con su de-

9. HORNSTEIN-FALLER, o. c., pág. 316.
10. L. c., pág. 314.

ber de mantener la familia. Ello no implica, empero, que esté totalmente desprovisto de delicadeza y sensibilidad.

Dentro de la vida matrimonial, la misión del varón es inintercambiable con la de la mujer: asimismo sería antinatural que el hombre revistiera el carácter femenino y la mujer el masculino. El deber moral que aquí se encierra se cumple guardando el justo medio entre la nivelación antinatural y el exclusivismo áspero y mezquino.

El hombre y la mujer están destinados, por la sexualidad, a completarse en el matrimonio. Pero, como han demostrado claramente las investigaciones de la psicología de profundidad de G. G. Jung [11], existe en el alma del hombre *(animus)* una tendencia a perfeccionarse interiormente, adoptando algo de la suavidad y delicadeza de la feminidad, aun independientemente de toda unión sexual. El alma del hombre *(animus)* busca el alma de la mujer *(anima)*. La aguda inteligencia y la voluntad práctica del varón aspiran al enlace con la visión detallista de la vida y la delicadeza amorosa del alma femenina, sin que por ello deba perder las características específicas masculinas. Otro tanto cabe decir, inversamente, de la mujer.

Sin duda que el amor entre novios y casados favorece esta «integración» espiritual; pero no se debe desconocer que, hasta cierto punto, tal integración *debe preceder* aquellas relaciones para alejar de ellas todo peligro y hacerlas realmente fructuosas. Esa recíproca integración por las características masculinas y femeninas asegura el encuentro tranquilo y sereno con el otro sexo, y, además, preserva del peligro de quedar hipnotizado por la apariencia exterior de las propias cualidades.

El hombre o la mujer que no ha conseguido la «integración» queda irremediablemente a merced del primer amor que se le brinde. Pero de seguro que no buscará en el ser amado la persona de éste, sino el reflejo de su propia alma, con sus personales aspiraciones. Tales almas sucumben finalmente ante la dura y auténtica realidad.

La integración interior de que venimos hablando debe preocupar aun a las almas consagradas a la virginidad. Pero de tales conocimientos y teorías psicológicas no debe concluirse que el hombre sólo llega a ser plenamente hombre y la mujer plenamente mujer dentro del amor matrimonial o acaso dando rienda suelta a las pasiones.

Este proceso de integración interior con las modalidades del otro sexo puede llevarse a cabo, primero, empleando todos los recursos de la verdadera libertad en aras de un ideal elevado y delicado, pero varonil; y luego por el trato adecuado y oportuno del niño y el joven con su madre y hermanas, y de la joven con su padre y hermanos. Lo que no se haya conseguido por este procedimiento, extraño a los influjos de lo sexual, difícilmente se conseguirá después del desarrollo, cuando florezca el amor de novio y de casado.

11. Cf TH. BOVET, *Die Ehe,* Tubinga 1946, 98ss. J. GOLDBRUNNER, *Individuation,* Krailling (Munich) ³1966.

El amor, rueda maestra de la moral cristiana, exige más que todo, que *a cada uno se le dé el trato que mejor se acomoda a su idiosincrasia;* hay que prestar, pues, atención a la constitución psíquica propia del hombre y de la mujer. El rendimiento físico o psíquico que puede exigirse a un varón, por lo común no puede pedirse a una mujer sin grave injusticia y sin riesgo de una lesión anímica.

Tiene la mujer especial derecho a consideraciones en el tiempo de las reglas y aún más cuando se encuentra encinta. Ella, por su parte, debe conocer las obligaciones morales que durante ese tiempo le incumben. La condición psíquica de la mujer no la dispone para cualquier *profesión.* A ella le corresponde sobre todo el cuidado de la casa, de los hijos y cuanto se refiere a la vida doméstica. Es cierto que puede adaptarse maravillosamente a las profesiones que, por su naturaleza, la dispongan a su misión doméstica y materna: como son el magisterio, la beneficencia, las obras sociales, el cuidado de los enfermos, ya como hermana enfermera, ya como médico de niños y mujeres.

Numerosas son las causas que obligan a muchas mujeres a abrazar profesiones que las lanzan fuera del hogar. Tales son: la organización moderna de la sociedad y de la economía, que las sacó de muchas de sus antiguas ocupaciones domésticas, para empujarlas a la enseñanza, a las obras oficiales de beneficencia, y aun a los trabajos de la industria; el crecido número de mujeres que, en los países asolados por la guerra, excede al de los hombres; el sueldo muchas veces insuficiente del marido... y otras causas.

No siendo posible contrarrestar, ni siquiera en parte, este movimiento, será preciso que la mujer mantenga por lo menos siempre viva la idea de que *su ocupación más honrosa y más importante es el cuidado de los hijos y de la casa.*

La *emancipación prematura de las jóvenes,* consecuencia de las profesiones ejercidas fuera del hogar doméstico, y las sumas considerables de que, en tal caso, pueden disponer, puede crear un peligro serio para el desarrollo de las cualidades que exigen la maternidad y el cuidado doméstico; sólo una educación muy esmerada puede contrarrestarlo.

No se puede imponer a la mujer cualquiera profesión y ocupación. La equiparación de dos naturalezas tan diversas como son y deben ser las del hombre y la mujer, para imponerles las mismas cargas, es la más ominosa desproporción e injusticia, sólo comprensible dentro de una ideología que ignore la riqueza que pro-

duce la variedad y que aspire a hacer de las multitudes masas amorfas.

Si los regímenes comunistas pregonan como un adelanto valioso para la conquista de los mismos derechos el imponer a las mujeres los trabajos más duros de las minas y el oficio de fogoneras en los trenes, es porque desconocen absolutamente la esencia de la mujer y aun la del ser humano.

Las mujeres que rinden el mismo trabajo que los hombres tienen estricto *derecho de justicia* a ser retribuidas con igual salario que éstos. Y cuando se trata de mujeres que subvienen al sustento de su familia se agrega un nuevo título: el de la justicia social. Sólo en ciertas profesiones, en las que convendría restringir la afluencia de mujeres, podría ser justificado, como medida educativa, asignar a éstas una paga inferior a la de los hombres, aun por un mismo rendimiento [12].

Siendo la mujer diferente del hombre, también es diferente la misión que le corresponde en el reino de Dios. La mujer no puede tener acceso al sacerdocio jerárquico. Y, sin embargo, su labor por el establecimiento y perfeccionamiento del reino de Dios no es de menor importancia que la del hombre, en lo que se refiere a la propagación exterior y la organización. Además, en la educación de la niñez, en el influjo religioso sobre el hombre, en las obras de caridad y de apostolado seglar le corresponde a ella un puesto de máxima importancia y en el cual difícilmente la reemplazarían los varones. En suma, no son menos esenciales sus dones de corazón que la fría inteligencia y la voluntad conquistadora del hombre.

Conviene prestar mayor atención al reproche que a menudo se hace a la antropología filosófica y aun a la teología moral cristiana de tener una orientación casi exclusivamente masculina. Para formarse una idea cabal del ser humano y del conjunto de sus dones y deberes morales, es indispensable tomar en consideración tanto al hombre como a la mujer.

8. *El cristianismo y el respeto a la mujer*

En ninguna religión o filosofía se presta tanta atención y respeto a la mujer como en el cristianismo. Esto se hace más palpable sobre todo en el catolicismo por las doctrinas marianas y por el culto que se tributa a María, la mujer a quien el mismo Hijo de

12. Cf. B. Häring, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona [4]1968, págs. 531-564.

Dios quiso honrar como a su verdadera madre. Dios no hubiera podido colocar en lugar más encumbrado a la mujer y a la madre.

Es un principio inconmovible que, *ante Dios, el hombre y la mujer son iguales en valor y dignidad* (cf. Gal 3, 28). Es un hecho que Cristo nuestro Señor admitió en su inmediata compañía y en su amistad no sólo a hombres sino también a mujeres; y éstas aventajaron en fidelidad a muchos discípulos.

Cuando san Pablo establece una jerarquía entre el hombre y la mujer, semejante a la que reina entre Dios Padre, Jesucristo y la Iglesia, no pretende con ello indicar una jerarquía de valores, sino un sistema de organización social en el que servicio, desvelo y disciplina deben aceptarse con espíritu de amor (cf. 1 Cor 11, 3ss; Eph 5, 20ss).

San Pablo aconseja al obispo que honre a las ancianas como a su propia madre y a las jóvenes como a sus hermanas (1 Tim 5, 2). En la mujer no ha de considerar el hombre principalmente su carácter sexual, lo cual podría despertarle luego la idea de unirse a ella. El hombre naturalmente recto coloca sus relaciones con la mujer bajo el signo de las relaciones con su propia madre o hermanas. Y a la luz de la fe verá en cada mujer una imagen de María, una hermana en Cristo, una «coheredera de la gracia de vida, a quien debe veneración» (1 Petr 3, 7), ora dentro, ora fuera del matrimonio.

Si en algunos pensadores cristianos se advierte cierto desprecio por la mujer, tal actitud no tiene su fundamento en la revelación, sino en el influjo de pensadores paganos, por ejemplo, Aristóteles, en una falsa idea de la sexualidad o en una valoración del mundo típica y unilateralmente masculina.

J. Guitton, *Essai sur l'amour humain,* París 1948.
A. Kolnai, *Sexualethik, Sinn und Grundlagen der Geschlechtsmoral,* Paderborn 1930.
Fr. Zimmermann, *Die beiden Geschlechter in der Absicht Gottes. Zur Metaphysik der Geschlechter im Christentum,* Wiesbaden 1936.
H. Schreiner, *Ethos und Dämonie der Liebe. Grundlinien einer evangelischen Ethik der Ehe,* Gutesrsloh 1950.
H. March, *Zur Sexualethik,* «Stimmen der Zeit», 156 (1955) 269-301.
D. Rouillé, *Catholicisme et sexualité,* París 1953.
J. Carles, *La sexualité,* París 1954.
H. Thurn, S. I., *Animus und Anima. Von der Pflege und Formung des Gegengeschlechtlichen im Menschen,* «Geist und Leben», 26 (1953) 44-53.
Th. Angelica Walter, *Seinsrhythmik. Studie zur Begründung einer Metaphysik der Geschlechter,* Friburgo de Brisgovia 1932.
V. Soloviev, *Le sens de l'amour,* París 1946.

F. X. Arnold, *Sinnlichkeit und Sexualität im Lichte von Theologie und Seelsorge,* «Anima», 8 (1953) 326-338.
H. L. Philip, *Il sesso,* Roma 1952.
Ph. Lersch, *Vom Wesen der Geschlechter,* Munich-Basilea ²1950.
A. Niedermeyer, *Das Wesen der menschlichen Sexualität im Lichte der médecine de la personne,* «Beiträge zur Sexualforschung», editado por Burger-Prinz, Stuttgart 1952, tomo i, 27-33.
L. M. Weber, *Bejahung des Geschlechtlichen,* «Anima», 8 (1953) 338-347.
F. Leist, *Liebe und Geschlecht,* Stuttgart 1953.
O. Forel, *Einklang der Geschlechter, Sexuellen Fragen in unserer Zeit,* Zurich 1955.
L. Brandl, *Die Sexualethik des heiligen Albertus Magnus. Eine moralgeschichtliche Untersuchung,* Ratisbona 1955.
H. Lutz, *Das Menschenbild der Kinsey-Reporte. Analyse und Kritik der philosophischen und ethischen Voraussetzungen,* Stuttgart 1957.
L. Prohaska, *Pedagogía sexual,* Herder, Barcelona ²1963.
F. J. Buytendijk, *Begegnung der Geschlechter,* Wurzburgo, s. a.
E. Schildge, *Das Geschlechtliche in anthropologischer Sicht,* «Lebendige Seelgorge», 10 (1959) 81-88 (véase todo el fascículo).
F. X. Arnold, *Sexualität und Menschenwürde,* Donauwörth 1959.
H. Doms, *Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit,* Colonia 1959.
G. von Le Fort, *La mujer eterna,* Rialp, Madrid 1953.
F. J. Buytendijk, *La mujer. Naturaleza, apariencia, existencia,* Revista de Occidente, Madrid 1955.
Th. Kampmann, *Anthropologische Grundlagen ganzheitlicher Frauenbildung unter besonderer Berücksichtigung des religiösen Bereichs.* Tomo i: *Die Methodologie der Geschlechtsdifferenz und die Physiologie des Frauenwesens.* Tomo ii: *Die Psychologie des Frauenwesens,* Paderborn ²1947.
F. W. Förster, *Ética y pedagogía sexual,* Marfil, Alcoy 1963.
La femme et sa mission, París 1941 (miscelánea).
O. Karrer, *Seele der Frau,* Munich 1951.
R. Mohr, *Frau und Schamhaftigkeit bei den Urvölkern im Lichte der Zeitseelsorge,* «Anima», 5 (1950) 301-310.
P. Doncoeur, *La sainteté de la femme,* París 1938.
E. Kroneberger, *Würde und Adel der Frau,* Aschaffenburg 1938.
Alice Scherer, *Die Frau. Wesen und Aufgabe,* «Worterbuch der Politik», cuaderno vi, Friburgo de Brisgovia 1951 (pp. 301-314, abundante bibliografía).
E. Firkel, *La mujer: Vocación y destino,* Herder, Barcelona ⁴1965.
A. Hagen, E. Firkel, *Frauen im Beruf,* «Lebendige Seelsorge», 4 (1953) cuaderno 3, 65-96.
¿Qué es el hombre?, Herder, Barcelona 1961, 91-125.
L. Hick, *Stellung des hl. Paulus zur Frau im Rahmen seiner Zeit,* Colonia 1958.
P. Ketter, *Christus und die Frauen,* Dusseldorf 1935.
H. Deutsch, *La Psychologie des femmes,* 2 tomos, Presses Universitaires, París 1953 y 1955.
J. Leipoldt, *Die Frau in der antiken Welt und im Urchristentum,* Leipzig 1955.

A. ROSENBERG, *Die Erhebung des Weiblichen. Ordnung und Aufstand in unserer Zeit,* Olten-Friburgo de Brisgovia 1959.
F. X. ARNOLD, *Eigenart und Würde der Frau,* «Universitas», 10 (1955) 247-255.
K. MÖRSDORF, *Gestaltwandel des Frauenbildes und Frauenberufes in der Neuzeit,* Munich 1958.
S. DE LESTAPIS, *Amour et institution familiale,* París 1948.
E. MERSCH, *Amour, mariage et chasteté,* en *Morale et Corps Mystique,* París 1959 I, 203-230.
Le problème féminin, «Chronique Sociale de France», 2-6, 1950.
J. FOLLIET - M. ORAISON, etc., *Morale sexuelle et difficultés contemporaines,* París 1953.
Puberté, direction et problèmes sexuels de l'adolescence, París 1957.
C. COMBALUZIER, *Science biologique et morale sexuelle,* París 1957.
G. y L. LEMAÎTRE, *L'amour est-il un plaisir?,* París 1957.
H. RONDET, *Eléments pour une théologie de la femme,* «Nouv. Rev. théol.», 79 (1957) 915-940.
P. EVDOKIMOV, *La femme et le salut du monde,* París 1959 .
E. KÄHLER, *Die Frau in den paulinischen Briefen,* Zurich 1960.
N. DE CAMPOS, *Amor y sacrificio,* Herder, Barcelona 1961.
E. GÖSSMANN, *Die Frau und ihr Auftrag,* Friburgo de Brisgovia 1961.
—, *Das Bild der Frau heute,* Dusseldorf 1962.
—, *Mann und Frau in Familie und Öffentlichkeit,* Munich 1964.
F.X. VON HORNSTEIN y A. FALLER, *Du und ich. Ein Handbuch Über Liebe, Geschlecht und Eheleben,* Friburgo de Brisgovia 1963.
D.S. BAILEY, *Mann und Frau im christlichen Denken,* Stuttgart 1963.
A. FROTZ, *Die Frau in der Kirche des Aufbruchs,* en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 112 (1964) 177-184.
E. MEDITZ, *Die Frau in der Kirche,* en «Theologisch-praktische Quartalschrift» 112 (1964) 184-190.
E. SCHÜSSLER, *Der vergessen Partner. Grundlagen, Tatsachen und Möglichkeiten der beruflichen Mitarbeit der Frau in der Heilssorge der Kirche,* Dusseldorf 1964.
F. RUBIO, *Desfavorable concepto moral de la mujer en algunas obras de origen oriental,* en «La ciudad de Dios» 117 (1964) 267-287.
P. GRELOT, *Le couple humain dans l'Écriture,* París ²1964.
M. SCHMAUS y E. GÖSSMANN, *Die Frau im Aufbruch der Kirche. Theologische Fragen heute,* 5 tomos, Munich 1964.
G. SCHERER, *Die menschliche Geschlechtlichkeit im Lichte der philosophischen Anthropologie,* en «Arzt und Christ» 54 (1964) 32-48.
H.J. THILO, *Mann und Frau in den biblischen Schöpfungsberichten,* en «Wege zum Menschen» 17 (1965) 355-363.
H. RINGELING, *Sozialethische Aspekte zum Problen der alleinstehenden Frau,* en «Monatsschrift für Pastoraltheologie» 54 (1965) 347-360.
E. HERZ, *Vollendung im Geschlecht,* Nuremberg 1965.
E. FIRKEL, *La mujer, plenitud y entrega,* Herder, Barcelona ²1965.
F. E. VON GAGERN, *Vom Wesen menschlicher Geschlechtlichkeit,* Munich 1966.
J. M. REUSS, *Sexualidad y amor,* Herder, Barcelona ²1966.
P. HOESL, *Amor, plenitud de vida,* Herder, Barcelona ²1966.
J. BOMMER, *Esencia y sentido del amor,* Herder, Barcelona 1966.

F. DANNIEL-B. OLIVIER, *La mujer, gloria del hombre,* Herder, Barcelona 1967.
J. GUITTON, *La mujer en la casa,* Herder, Barcelona ²1967.
P. HOESL, *Mi vida de mujer,* Herder, Barcelona ²1967.
—, *Pureza, hermoso ideal,* Herder, Barcelona ³1968.

II. LA VIRTUD DE LA CASTIDAD

Para comprender perfectamente la virtud de la castidad extramatrimonial [13] es preciso colocarla a la luz del misterio del sacramento del matrimonio y de la virginidad. La actitud ideal frente a la sexualidad sería la del joven que hubiese llegado a una castidad tan sólida y bien fundada, que fuese apto ora para continuar en la virginidad, ora para llevar una vida pura en el matrimonio.

1. *Elementos constitutivos de la castidad cristiana*

El dominio del instinto no expresa aún la esencia de la virtud cristiana de la castidad, pues su carácter de virtud sólo se comprende partiendo del valor a que se encamina. La esencia de la castidad reside en la *debida valoración* de su objeto.

La castidad incluye una *actitud de respeto* ante el misterio de la virginidad y ante aquello que se relaciona con el santo matrimonio, con vistas al cual Dios estableció los sexos. *Es, pues, la castidad aquella actitud respetuosa que, sin impedir una estima grande por el matrimonio y por la paternidad o maternidad, prefiere la renuncia a toda acción sexual, por amor al reino de los cielos.* La castidad cristiana es, pues, esencialmente respeto, y respeto que no impide el profundo conocimiento del misterio de la sexualidad, pero inmuniza contra el predominio de este valor.

Este respeto es de *orden religioso.* «El alma pura comprende que ese campo de la sexualidad pertenece a Dios de modo especial, y que el hombre no puede entrar a disfrutarlo sino conforme a las reglas por Dios establecidas [14]. El halo de la virtud creadora que encierra el matrimonio y su índole sacramental, *ponen perfec-*

13. Aquí consideramos en primer término la castidad en general y las exigencias de la castidad extraconyugal en particular. En los capítulos siguientes trataremos de la castidad conyugal, incluyendo la esponsalicia, y de la virginal, después de la exposición completa de la esencia del matrimonio, exposición que aquí tendremos que presuponer en cierto modo. Los problemas morales no pueden, efectivamente, ser considerados y tratados independientemente unos de otros, pues hay una convergencia de temas que se iluminan mutuamente.
14. D. v. HILDEBRAND, o. c., pág. 59.

tamente de manifiesto el carácter cultual de la castidad. La castidad, según la Sagrada Escritura, es un *requisito para la pureza y santidad cultual del hombre,* del «*hagios*». Su finalidad no es otra que la «santidad» o «*hagiasmós*» (Rom 6, 19; 2 Cor 7, 1; Eph 5, 3; 1 Tes 4, 3ss), esto es, la vida vivida para glorificar la santidad de Dios, en fuerza y virtud de la santidad comunicada por el mismo Dios. «Es la pureza (Hebr 9, 13) la que propiamente torna apto para el culto, como, por ejemplo, los animales puros eran los únicos aptos para el sacrificio» [15]. Para comprender perfectamente el aspecto cultual de la castidad, y de rechazo lo terrible y espantoso de la deshonestidad, es preciso proyectar sobre ella la misma luz cultual que ilumina el matrimonio cristiano y la virginidad.

El segundo elemento de la castidad, que viene a ser también medio para realizarla, es la *enérgica disciplina y control de sí mismo,* con que el espíritu impone su dominio sobre la pasión carnal. Esta santa disciplina es, en parte, efecto, y en parte requisito de aquella respetuosa actitud de que hablamos antes, de aquella exquisita sensibilidad del alma ante todo lo que entra en la esfera del valor «sexo». Es la disciplina la que despeja el campo para que pueda establecerse el respeto.

> El amor divino constituye la fuerza más profunda de la castidad, de él dimana su dominio y su vida. Sin el divino amor sería imposible esa actitud de religioso respeto, y el dominio del instinto quedaría informe y sin vida. *Regnat carnalis cupiditas, ubi non est Dei caritas,* «donde no hay amor de Dios, reina la concupiscencia» [16].

De aquí se desprenden *los principios conductores de la formación de la castidad.* La «santa ignorancia» no es la virtud de la castidad; al contrario, la ignorancia puede exponerla al peligro. Por la castidad, el alma, llena de profundo respeto, se responsabiliza conscientemente de los valores característicos del sexo. Así, en la educación de la castidad, es preciso, ante todo, poner de relieve, con toda circunspección, los *valores que se encierran en el matrimonio y en la virginidad.* No una «iniciación sexual» en el sentido de una amplia instrucción acerca de los órganos y actos sexuales; lo que se quiere es una iniciación progresiva, acomodada

15. Kittel, *Theol. W. z NT* I, pág 46.
16. San Agustín, *Enchiridion,* c. 117, PL 40, 287.

al grado de inteligencia, *que ponga ante los ojos los valores personales, capaces de hacer florecer el respeto.* ¡Lejos toda casuística pormenorizada de pecados sexuales! *Póngase, por el contrario, en plena luz el valor que entrañan y merecen los múltiples sacrificios impuestos por el religioso y santo dominio de sí mismo.* Se ha de tener muy en cuenta, sobre todo, que la formación de la castidad no puede conducir sino a la parálisis y a la sequedad del alma, si no va compenetrada por el amor verdadero. *Quien se ha acostumbrado a amar al prójimo y a sí mismo en Dios, difícilmente se deja cegar y degradar por el instinto.* Por lo demás, cuanto roza con la formación sexual depende de las circunstancias, de los peligros concretos y de la legítima curiosidad que despiertan los fenómenos psicofísicos. Debe saber el niño y el joven que es a sus padres y maestros a quienes debe y puede pedir las explicaciones pertinentes.

2. *La castidad protegida por el pudor y la vergüenza*

«Circunscríbese la castidad a la esfera de lo sexual, y su quintaesencia está en "proteger" el misterio que en ella se encierra» [17]. Esta protección está facilitada por el *innato sentimiento de vergüenza,* que es «el *guardián natural de ese campo vital*» [18]. «El pudor es el defensor del secreto de la virginidad. El movimiento defensivo que lo caracteriza sólo puede ceder completamente ante los derechos conyugales» [19]. Y dentro del mismo matrimonio, es él el que define y mantiene despierta la conciencia de la fidelidad y del amor conyugal.

Pero el *sentimiento natural del pudor* no es más que una facultad, semejante a la de la conciencia; aun puede decirse que, en cierto sentido, es parte de ella. *Ese sentimiento natural debe transformarse en virtud.* Y ¿cómo? Por el cultivo del respeto y del santo recato, y por la fiel obediencia a sus reclamos.

El pudor es comparable a la conciencia, a la que va íntimamente ligado [20], por cuanto ambos *miran a la propia conservación,* aunque en definitiva a una conservación en vista de Dios. Cuando el pudor adquiere el carácter de virtud, hace percibir inmediata e indubitablemente al hombre cuanto se opone a la castidad, ora en los pensamientos e imaginaciones, ora en la conducta.

17. D. v. Hildebrand, o c., pág. 69.
18. F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* IV, 108.
19. E. Brunner, *Die Ordnungen und das Gebot,* 334.
20. Cf. M. Scheler, *Über Scham und Schamgefuhl, Nachgelassene Schriften* I, Berlín 1954, 53-148.

La persona delicadamente pudorosa escapa de antemano a la mayoría de aquellas tentaciones que por todas partes asedian al hombre sin recato, pues el pudor, obrando como un principio de selección natural, rechaza generalmente el peligro tan pronto como asoma. El pudor no permite jugar con perversos pensamientos o imaginaciones; con él no encuentra ocasión ni entrada el tentador exterior. Todo esto se debe a que el hombre pudoroso, conociendo su debilidad de hijo de Adán, está en continua lucha por la castidad y el recato.

Despréndese de todas estas consideraciones que la educación de la castidad exige también la guarda y el cultivo del pudor y la educación del recato.

El que ya no tiene más que la *castidad recobrada por la penitencia,* debe imponerse una lucha particularmente enérgica, pues los pecados cometidos disminuyen el sentimiento natural del pudor. La virtud de honestidad le exige una lucha y una defensa mucho más fuerte y consciente, como también la fuga de no pocas ocasiones que ningún peligro entrañarían para una persona inocente.

R. ALLERS, *Sexualpädagogik,* Salzburgo 1934.
—, *Das Werden der sittlichen Person,* Friburgo de Brisgovia 1930, 194-224.
H. FRÜHAUF, *Kind, Frau, Mann,* Francfort del Main 1954.
E. PAGANUZZI, *Purezza e pubertà,* Brescia 1953.
H. MUCKERMANN, *Stauungsprinzip und Reifezeit,* Berlín 1930.
E. TESSON, R. LAFORGUE, etc., *Mystique et continence,* «Études Carmélitaines», 1952.
M. RIGAUX, *La formation à la pureté,* 2 vols., París 1937-38.
J. SCHNEUWLY, *Das Schamgefühl in Wladimir Solovieffs,* «Rechtfertigung des Guten», Friburgo de Brisgovia 1954.
J. DE LA VASSIÈRE, *La pudeur instinctive,* París 1936.
F. W. FÖRSTER, *Ética y pedagogía sexual,* Marfil, Alcoy 1963.
A. BERGE, *L'éducation sexuelle chez l'enfant,* París 1952.
F. VON GAGERN, *Die Zeit der geschlechtlichen Reife,* Francfort del Main 1954.
J. A. ROMERO, S. I., *El pudor de la mujer,* México ³1952.
E. ENCISO, *La muchacha y la pureza,* Madrid 1952.
J. FOLLIET, H. BARBEAU, J. y L. VIOLLET, M. ORAISON, etc., *Morale sexuelle et difficultés contemporaines,* París 1953.
A. MAYER, *Sexualprobleme und Jugenderziehung,* Munich 1952.
H. H. MUCHOW, *Sexualreife und Sozialstruktur der Jugend,* Hamburgo 1959.
M. PFLIEGLER, *Der metaphysische Sinn der Reifezeit,* «Anima», 14 (1959) 210-218.
J. FUCHS, S. I., *De castitate et ordine morali,* Roma 1959.
H. LODUCHOWSKI, *La coeducación de los adolescentes y el problema de los «teenagers»,* Herder, Barcelona 1963.

J. M. REUSS, *Sexualidad y amor,* Herder, Barcelona ²1966.
G. GEBHARDT, *Von Fünf bis Fünfundzwanzig,* Francfort del Main 1962.
L. PROHASKA, *Pedagogía sexual, Psicología y antropología del sexo,* Herder Barcelona ²1963.
J. MILLER, S. I., *Seelenführung und Sexualprobleme,* «Anima», 7 (1952) 317-329.
M. MEAD, *Male and Female. A Study of sexes in a Changing World,* Londres 1950.
A. GRUBER, *La pubertad: desarrollo y crisis,* Herder, Barcelona ²1963.
KL. TILMANN, *Educación de la sexualidad, problemas y soluciones,* Herder, Barcelona ²1965.
K. LEONHARD, *Instinkte und Urinstinkte in der menschlichen Sexualität. Zugleich ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte menschlicher Instinkte,* Stuttgart 1964.
H. KLOMPS, *Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus,* Colonia 1964.

III. PECADOS CONTRA LA CASTIDAD

1. *La esencia de la impureza*

El pecado de impureza *consiste en el abuso de la facultad sexual,* esto es, en un empleo o aplicación suya contraria a su sentido y finalidad. *El mal no está en el placer sexual como tal, sino en buscarlo abusivamente y fuera del orden establecido por el Creador en el matrimonio.* Es bueno el placer psíquico y físico causado por el uso de la facultad sexual siempre que está dentro de ese orden querido por Dios, al paso que es un «placer malo» cuando resulta de su abuso voluntario, a causa del desorden que encierra todo el acto. El desorden implícito en el pecado deshonesto se patentiza, por lo general, en que se busca *el placer por sí mismo y a toda costa.* Por eso se puede decir con frase concisa, aunque teóricamente poco exacta, que el pecado de deshonestidad consiste en «la satisfacción moralmente desordenada del placer sexual» [21]. Porque también puede haber pecado de impureza cuando se abusa de la potencia sexual, no por el placer que se disfrute, sino por cualquier otro motivo, como por condescendencia entre enamorados, o por lucro, o por curiosidad.

Lo decisivo en acción pecaminosa de impureza es la *disposición interior que le sirve de base.* Ésta puede consistir en una simple *incontinencia;* y así la acción pecaminosa irrumpiría como un autén-

21. MAUSBACH, *Katholische Moraltheologie* III, 93.

tico *pecado de debilidad,* que, acarreando acaso una grave culpa, viene a dejar ineficaces los mejores propósitos generales.

El pronto arrepentimiento después del pecado muestra que éste lo ha sido de fragilidad. La *intemperancia* propiamente dicha se manifiesta o en el *abandono brutal al placer carnal,* sin que se perciba ya la vileza que entraña, o bien en el *placer pecaminoso y demoníaco* del que se entrega conscientemente al pecado de la lujuria, a pesar de que siente su indignidad y envilecimiento.

Lo que *caracteriza generalmente la intemperancia* en todos sus grados, es la falta de *respeto* por cuanto cae dentro del campo sagrado de lo sexual, el *reputar como una bagatela* la acción grandiosa de la procreación, la *irresponsabilidad* ante el Creador, ante el cómplice del pecado y ante la prole que puede venir, la *indignidad* de quien no percibe ya el propio envilecimiento que acompaña el pecado de lujuria, y en fin, el *egoísmo y desamor* que no siente horror en «prostituir» al prójimo.

Los efectos de la deshonestidad son: la torpe imprudencia, la aversión o indiferencia para las cosas santas y la incapacidad para el verdadero amor.

Lo que más sumerge en los placeres vedados es, junto con la *incontinencia,* la *melancolía* y el *despecho interior,* y el *vacío religioso.*

2. *La gravedad del pecado impuro*

a) La Sagrada Escritura no permite dudar que los *pecados deshonestos son, por sí, pecados graves.* «No os engañéis: ni los fornicarios, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los sodomitas... poseerán el reino de los cielos» (1 Cor 6, 9s; cf. Eph 5, 5; Gal 5, 19s; Col 3, 5). La fornicación, que es «obra de la carne», está en absoluta oposición al «espíritu» (Gal 5, 18s) y con la nueva existencia del hombre que ha muerto y resucitado en Cristo (cf. Col 3, 1ss). La impureza usurpa el derecho de propiedad que tiene Cristo sobre el cuerpo (1 Cor 6, 13) y constituye una falta de respeto al cuerpo de Cristo, al que pertenecemos por el bautismo (1 Cor 6, 15s), es una profanación del templo del Espíritu Santo y una denegación de la gloria que a Dios se debe dar con el mismo cuerpo (1 Cor 6, 19s; Rom 6, 19).

b) El teólogo moralista debe examinar *cuáles son los pecados contra la pureza que, conforme a la Sagrada Escritura, son mortales.*

1) Es doctrina general de los moralistas contemporáneos que

es siempre pecado grave, sin admitir parvedad de materia, no sólo la *satisfacción completa,* sino también *toda excitación libidinosa directa y totalmente voluntaria,* libremente excitada fuera del orden del matrimonio[22].

Quien busca, pues, directamente el placer libidinoso no puede excusarse de culpa grave, alegando parvedad de materia. Lo cual no impide que en grados ínfimos de la voluptuosidad se pueda admitir más fácilmente la *imperfección del acto pecaminoso* tratándose de un placer que no llegue a una satisfacción completa, aun cuando haya habido cierta búsqueda directa del placer. El principio que acabamos de enunciar, aunque tenga la apariencia de rigor, sólo quiere decir que, atendido su sentido y finalidad, son gravemente culpables las acciones que se ejecutan con la directa intención de procurarse el placer sexual, sea o no completo.

Las formulaciones de los teólogos y del magisterio eclesiástico han de entenderse como advertencia contra la ligereza. ALEJANDRO VII condenó la proposición siguiente: «Es opinión probable la que dice ser totalmente pecado venial el beso que se da por el deleite carnal y sensible que del beso se origina, excluido el peligro de ulterior consentimiento y polución»[23].

Podría objetarse que así se da al sexto mandamiento una indebida prelación aun sobre el máximo precepto del amor[24]. Pero este reparo pierde consistencia visto a la luz de la tradición, cuya tesis es que la venialidad del pecado estriba absolutamente en la *imperfección del acto,* como en su último fundamento. Si para los demás

22. La opinión contraria no puede apelar a Sánchez, quien posteriormente cambió de manera de pensar. Entre los autores modernos resulta oscuro A. ADAM, quien considera mal planteada toda la cuestión acerca de la grave culpabilidad de los actos insignificantes en esta materia. Él piensa que «la posición de santo Tomás se opone diametralmente a la de los casuistas posteriores» *(Der Primat der Liebe. Eine Untersuchung über die Einordnung der Sexualmoral in das Sittengesetz,* Colonia-Krefeld 1948, pág. 163). Habiendo repudiado el planteamiento de la cuestión, afirma: «La sentencia acerca de la *parvitas materiae* no significa aquí sino que toda *satisfacción* intencionalmente provocada fuera del matrimonio es pecado grave» (l. c., pág. 157). Si por «satisfacción» entiende el autor todo deleite sexual, plenamente consentido y libremente buscado, está de acuerdo con nosotros. Pero entonces no hay razón para declarar inútil y equivocado el planteamiento de la cuestión, alegando la distinción de santo Tomás entre la incontinencia y la intemperancia. J. STELZENBERGER se apoya en A. Adam. Su tesis de que la «*parvitas materiae* es posible, conforme a la tradición» *(Moraltheologie,* Paderborn 1953, pág. 237) es exacta si se descarta el placer malo directamente buscado. J. J. LYNCH, S. I., refiriéndose a este punto controvertido, dice: «No cabe duda alguna de que no hay parvedad de materia en la violación de la castidad extraconyugal cuando se comete con volición directa. Aunque no se puede aducir ningún documento eclesiástico concluyente que enseñe a la letra esta proposición, la opinión contraria sería prácticamente por lo menos sumamente peligrosa» («Theol. Studies», 21 [1960] 225). Lo mismo hay que decir de los restantes mandamientos cuando se da completa y directa decisión de la voluntad contra un mandamiento de Dios.

23. Dz 1140.

24. Cf. A. ADAM, o. c., pág. 150-172.

preceptos, que son igualmente santos, admiten los moralistas la parvedad de materia, al paso que la niegan para los pecados de impureza directamente intentados, es porque interviene aquí *una regla de prudencia,* fundada en la experiencia y en el conocimiento del alma humana. Lo que quiere decir que el que busca directamente el más mínimo placer voluptuoso, ejerce un *acto de voluntad tan absoluto, que normalmente puede condensar y absorber toda la capacidad de decisión de la libertad humana,* decisión que puede tomarse entonces como *índice de la disposición profunda del ser respecto del placer sexual.* Pero con esto no se resuelve, sino que más bien se plantea el problema de saber con cuánta frecuencia la búsqueda directa del más pequeño placer voluptuoso proceda *realmente de una decisión perfectamente consciente y libre.* La doctrina comúnmente sostenida hasta ahora por los moralistas de que no hay *parvitas materiae* en la excitación sexual buscada directamente y con plena libertad no supone especial preeminencia para el sexto mandamiento, pero esto suponiendo que se admita la doctrina bien fundada de que la venialidad del pecado no puede calibrarse definitivamente por el grado externo de la acción sino por la imperfección del acto.

Tampoco en otros terrenos de la moral puede darse a nadie la seguridad de poder transgredir con plena libertad y conciencia, hasta un grado determinado, un mandamiento de Dios sin cometer pecado mortal. Solamente puede decirse que, presupuesta la rectitud general de intención, en caso de duda de si se ha apartado interiormente de Dios, como del fin último, al transgredir en grado menor un mandamiento, es posible en última instancia decidir favorablemente. Esto también tiene aplicación en el sexto mandamiento.

La excitación sexual, apetecida directa y conscientemente, forma un *todo indivisible.* Hay que saber que quien premeditadamente se adelanta por este terreno, con ligereza y sin temor, cae en un engranaje. Los grados menores de los placeres sexuales desordenados, conscientemente apetecidos y probados, *son el camino que conduce a la satisfacción completa;* no porque incluyan forzosamente la intención subjetiva directa, sino *por su tendencia y su dinámica intrínseca.* «Es por sí pecado grave todo cuanto concurre objetiva o subjetivamente a un acto sexual, completo y pecaminoso» [25]. *Quien busca directa y conscientemente* la más pequeña excitación sexual, se esclaviza a la voluptuosidad y se expone al peligro de consentir en la

25. J. Fuchs, S.I., *Sexualethik des hl. Thomas,* 247.

satisfacción completa, si no a las primeras veces, sí a la larga; sin contar que tal proceder manifiesta una actitud francamente irreverente ante el misterio del sexo, al que considera como una simple bagatela. No negamos la posibilidad de que, en la práctica, muchas personas de moralidad embotada o poco desarrollada no adviertan que, fuera del matrimonio, aquellos movimientos sexuales directamente provocados son pecados, o por lo menos pecados graves, al paso que están atentos a no llegar a la satisfacción completa. *Se puede muy bien establecer como regla general de prudencia que las personas que se esfuerzan seriamente por evitar toda satisfacción completa, no apetecen directamente y con absoluta advertencia y libertad aquellos menores movimientos sexuales en que acaso experimentaron alguna satisfacción.* Esto ha de tenerse particularmente en cuenta tratándose de almas generalmente concienzudas o demasiado escrupulosas.

2) Cuando sólo se trata del simple *gusto sensible* y de la *sensación de placer que causa,* sin que se busque ni se quiera el placer propiamente sexual, *no se ha de ver allí culpabilidad,* o por lo menos no una culpabilidad grave, sobre todo no habiéndose pretendido provocar movimientos propiamente libidinosos. Pero el juicio ha de ser más severo cuando se busca conscientemente un placer sensible vecino al sexual, mediante el contacto (besos, abrazos, etc.) entre personas de diferente sexo. En ello hay, por lo menos, un desorden levemente pecaminoso contra el pudor, si no es que el móvil secreto es el apetito de un placer sexual [26].

3) *Son moralmente indiferentes los movimientos sexuales que nacen naturalmente, no provocados por acción impúdica ni aprobados por la libre voluntad;* y la razón es que ni están sujetos al libre albedrío, ni son objeto de ningún abuso.

Aun durante la vigilia pueden originarse movimientos imperfectos de los órganos sexuales, muchas veces sin provocar ningún placer. En los hombres que gozan de buena salud física y psíquica, la distensión sexual (derrame, orgasmo) generalmente sucede durante el sueño (polución nocturna) y en períodos que oscilan de individuo a individuo (cada semana o cada mes). Aunque el individuo se despierte al comenzar el fenómeno, es imposible reprimirlo por un acto voluntario; por lo mismo es innecesario esforzarse en ello. Con frecuencia se producen excitaciones sexuales por actos que no tienen ninguna relación con la sexualidad: tales movimientos obedecen a un desarreglo o enfermedad psíquica u orgánica; y si no

26. Cf. los principios dados para casados y novios, infra, p. 372ss, 380ss y 388s.

pueden remediarse, han de soportarse pacientemente. Pero el placer que naturalmente causan *no debe nunca ser abrazado por actos libres de la voluntad,* por más que ésta no pueda suprimirlo. Lo mejor será desentenderse, en lo posible, de tal fenómeno.

Es pecado grave todo consentimiento plenamente consciente y voluntario en el placer sexual que se ha producido involuntariamente; *pues ello equivale en la práctica a aspirar a él directamente.*

4) *La provocación involuntaria del placer sexual por actos deshonestos es leve o gravemente pecaminosa según el grado en que aquellos actos sean desordenados e inmotivados, y según el peligro de que el placer sea procurado voluntariamente y por sí mismo.* Para comprender este principio es necesario distinguir cuidadosamente los pecados propiamente impuros y los de simple deshonestidad. La *impureza* consiste en el abuso consciente y voluntario de la potencia sexual. *Pecados deshonestos* son propiamente todas aquellas acciones y pensamientos indecentes conscientes que, por su naturaleza, tienden a derribar el pudor, que es la barrera defensiva de la pureza o castidad, y que por los movimientos que provocan ponen en peligro la misma castidad.

Tal como el hombre es actualmente, se presume que, en las faltas no groseras contra la honestidad, no toma una decisión total respecto de su último fin, o, dicho en otros términos, que no entra en juego toda la actividad de su libertad moral, y por lo mismo no hay falta grave. La diferencia de este principio con el que enunciábamos antes acerca del abuso de la sexualidad *directamente* buscada está en que, como ya lo indica suficientemente la expresión «directamente buscada», ahí se supone que el desorden ha sido querido con decisión enteramente consciente y libre. En la excitación directamente buscada hay que presumir, según eso, el uso completo de la libertad moral, a diferencia de las deshonestidades de grado menor, que no suponen la actuación completa de la decisión moral. Naturalmente, la presunción puede ser desvirtuada en ambos casos respecto del grado pequeño o elevado de libertad moral, de intención, de conciencia, o respecto de la interna decisión claramente presente o ausente. Como se ve, no se trata de límites metafísicos ni matemáticos, sino de un juicio moral prudencial. Nunca se insistirá en ello lo bastante.

Puede haber deshonestidad en los pensamientos, miradas, palabras, tocamientos o lecturas provocativas. También las imágenes, los escritos, las modas, etc., pueden ser deshonestas en un sentido causal, en cuanto hieren el pudor.

Cuando los pensamientos, palabras, miradas o tocamientos implican la libre aceptación de algún pecado impuro, no es suficiente tacharlos de impúdicos; son también impuros. Son igualmente impuras, y no sólo deshonestas, aquellas películas que no sólo hieren el pudor, sino que propagan o exaltan principios directamente opuestos a la castidad.

Este cuarto principio se entiende directamente de los pecados deshonestos, en cuanto implican una aceptación indirecta y causal de la excitación sexual, no del placer voluntario.

Según eso, la acción gravemente deshonesta, o sea la que normal o probablemente provocara el placer libidinoso en forma violenta, habrá de considerarse, por su objeto, como gravemente pecaminosa.

Por el contrario, aquella acción impúdica que normalmente no despierta sino ligeramente el placer sexual, ha de considerarse, también por su objeto, como levemente pecaminosa.

Lo decisivo para el enjuiciamiento moral es el conocimiento del *efecto probable y de lo indecoroso de la acción,* y no la producción o ausencia, siempre más o menos fortuitas, del efecto previsible.

No se hacen impúdicas aquellas acciones en sí buenas y decorosas, ejecutadas por algún motivo legítimo, por el solo hecho de que provoquen movimientos sexuales por la excesiva sensibilidad de la persona, aun cuando se hubieran previsto. Lo que se requiere es que la acción se ejecute por un motivo justo, y, evidentemente, que no se consienta en el placer sexual. A continuación examinaremos los diversos pecados de deshonestidad.

J. M. Díaz Moreno, *La doctrina moral sobre la parvedad de materia «in re venerea» desde Cayetano hasta san Alfonso.* Estudio ontológico y ensayo de síntesis, Granada 1960.

3. *Pecados de pensamiento contra la castidad*

Existen pensamientos deshonestos y pensamientos impuros. Son *deshonestos* aquellos pensamientos e imaginaciones inútiles que, aunque en sí no incluyan la aceptación de la impureza como tal, en la práctica pueden suscitar movimientos y tentaciones impuras. La gravedad de los pecados por pensamiento deshonesto se mide por el peligro que entraña para la castidad y por la falta de seriedad y de respeto con que se toman las partes pudendas del cuerpo. Los pensamientos *deshonestos* se insinúan sutilmente hasta los límites de los pensamientos *impuros* y de la *complacencia morosa,* que consiste en el deleite que resulta de imaginarse una acción impura.

El pensar con decencia y respeto en asuntos sexuales, y el gozarse espiritualmente en la potencia que Dios depositó en el sexo, no implica, evidentemente, nada de impuro ni deshonesto. Y baste haberlo notado una vez. Pero nadie, ni siquiera la persona destinada al matrimonio, puede dar cabida a pensamientos y deseos sexuales, aun de las cosas permitidas, sino en cuanto es capaz de dominarlos por el respeto y preservarse de resbalar hasta lo pecaminoso.

Es impura la actitud y disposición que implica la aprobación voluntaria de algún acto de impureza propio o extraño. Y correlativamente, son impuros todos los pensamientos, imaginaciones y deseos que expresan allá en el interior una actitud impura.

Los pecados internos de impureza pueden reducirse a los cuatro grupos siguientes:

1) *La complacencia morosa, o sea, el deleitarse voluntariamente en la imaginación de un pecado impuro,* lo que no es lo mismo que apetecer la realización de un acto de impureza; pero ese deleite impuro, con la representación del mal en la mente y en la fantasía, señala una infracción positiva del respeto y la decencia, y la inexistencia de aborrecimiento por el pecado. El pecado no proviene únicamente de la tentación a que se expone de resbalar más profundamente; la complacencia interior voluntaria refuerza la defectuosa disposición interior, y ello es ya un pecado.

2) *El gozarse en los pecados de impureza ya cometidos, el dolerse de no haber aprovechado alguna ocasión de pecar,* es una prueba espantosa de intemperancia y una especie de impenitencia. La culpabilidad es aquí mucho más profunda que en la complacencia morosa.

3) Se llama «*deseos ineficaces*» a los deseos voluntarios de realizar un acto impuro, de no ser por algún impedimento que a ello se opone.

Existe este pecado, por ejemplo, cuando alguien se abstiene del pecado impuro sólo por temor de la deshonra o de la enfermedad, sin aborrecer la maldad interiormente. Semejante a esta disposición, y sumamente peligrosa, es la de aquel que se abstiene de la impureza por temor del infierno, pero sin aborrecer su perversidad. Por aquí se echa de ver claramente que si la educación sexual sólo se preocupa de evitar los pecados externos, no será más que una ética superficial que sólo mira a los resultados, sin llegar a lo más esencial, que es la virtud.

4) Los «*deseos eficaces*» son las decisiones voluntarias de llevar a cabo una acción impura, aunque por cualquier motivo no llegue a realizarse.

Estas cuatro formas de impureza interior son gravemente pecaminosas, y se les ha de asignar, si no necesariamente la misma gravedad que a los pecados exteriores, cuya aprobación entrañan, sí la misma especie Así, quien se duele de haber dejado pasar la ocasión de cometer adulterio, es adúltero en su corazón. El que se deleita con imaginaciones de incontinencia, es incontinente en su alma. Por el contrario, el soltero que se imagina una casta unión marital no incurre evidentemente en ningún pecado de impureza; pero puede haber circunstancias en que ello constituya una falta de honestidad en los pensamientos, y es cuando hay probabilidad de que dicha representación provoque otros pensamientos o acciones impuras.

Los deseos eficaces son de una gravedad especial. Pero también el detenerse con placer y advertencia en la representación de objetos impuros con complacencia morosa es gravemente pecaminoso, por incluir la aceptación voluntaria del pecado de impureza, aun suponiendo que la voluntad no se enderece a la realización de los actos contemplados. Lo que importa son los sentimientos del corazón. Por eso santo TOMÁS tiene por «peligrosa» la opinión que no tiene por gravemente culpable la complacencia morosa[27].

Con todo, no se ha de pasar por alto que los pecados de mero pensamiento encierran, por lo común, menor voluntad, y por lo mismo, menor malicia que los de obra. En la duda, se puede concluir más fácilmente en estos casos que se trata de simples pecados leves, a causa de la imperfección del concurso interior del alma.

A las personas ignorantes y de escasa moralidad se les puede pasar por alto la culpabilidad de la complacencia morosa y de los deseos ineficaces, pero no así la de los eficaces. Su insensibilidad delata su estado de alma.

El tener la fantasía repleta de imágenes obscenas puede ser indicio de perversidad; pero también puede ser el efecto morboso de una inquietud nerviosa o de ideas obsesivas. La conducta general lo pondrá de manifiesto. Las obsesiones impuras se han de combatir como cualquiera otra obsesión: por la paciencia, por el examen razonable de la esencia de la enfermedad, renunciando a una lucha insensata y directa y empleando el método de la desviación y, en fin, afianzándose tranquilamente en el buen propósito.

Para luchar con provecho contra las imaginaciones y pensamientos impuros, lo más recomendable es generalmente desviar

27 *De verit* q 15 a 4

el pensamiento hacia otros objetos que despierten el interés. El remedio supremo es el consagrarse positivamente a la práctica del bien en todas sus formas.

4. *Los pecados impuros de obra*

a) El adulterio

Puesto que la castidad y su quebrantamiento se ha de considerar por su relación al matrimonio, al condenar el AT el adulterio, condena radicalmente todo pecado impuro. Todo abuso de la potencia sexual y toda deshonestidad está en oposición con las intenciones del Creador y del Redentor respecto de la inviolada y total fidelidad en el matrimonio y acumula en el corazón y en el ambiente aquella impureza que se traduce luego casi inevitablemente en el adulterio o en los pensamientos adúlteros.

Se ha de advertir que pueden cometer pecados de adulterio no sólo los casados sino aun los solteros por actos internos, o por acciones. El decálogo condena ya no sólo los actos exteriores en oposición con la fidelidad conyugal, sino también los relativos pecados internos: «No desearás la mujer de tu prójimo» (Ex 20, 14. 17). Cristo insiste más vivamente aún sobre la fidelidad del corazón (Mt 15, 19) y precave contra cualquier mirada lasciva: «Yo os digo que todo el que mira a una mujer deseándola, ya adulteró con ella en su corazón» (Mt 5, 28).

El adulterio es un *pecado gravísimo contra la castidad, la fidelidad, la justicia y la caridad,* y un impío atentado contra el *sacramento del matrimonio,* que exige la fidelidad también por el título especial de la religión. Y es doblemente grave cuando quebranta dos matrimonios, o causa la ruina y desorganización completa de uno o de dos matrimonios, perjudicando tal vez gravemente también a los hijos.

b) La fornicación

Es la fornicación la relación sexual entre dos personas solteras. Además del pecado contra la castidad, incluye uno de *escándalo,* o por lo menos de *cooperación* al pecado ajeno. A veces puede haber también pecado de *seducción* [27a].

27a. Los peligros de la fornicación se señalan de manera acertada y no exenta de humor en *Sex and Morality. A report to the British Council of Churches,* Londres 1966 (obra de la que disentimos en muchos puntos). Así, en la página 56: «El comercio sexual ocasional no deja de encerrar peligros, a no ser que llegue tan lejos que se pierda la delicadeza para con la sensibilidad de otra persona y se sea lo suficientemente obstinado para no sentirse herido en la propia. Pero una vez adoptada esta actitud, no es fácil deshacerse de ella en el matrimonio.»

El *concubinato* consiste en la comunidad de vida sexual extramatrimonial, llevada por cierto tiempo, sin la intención ni los sentimientos conyugales. Pero no se ha de llamar concubinato un matrimonio «inválido» debido a que no se observó la forma canónica de su celebración, o a que existía algún impedimento —pongamos, por ejemplo, un matrimonio mixto al que no asistió el sacerdote católico—, pero en el que hubo verdadera voluntad duradera de matrimonio.

La forma más degradante y escandalosa de fornicación es la *prostitución:* la entrega del cuerpo contra dinero. La deshonra y la culpabilidad no recae únicamente sobre las prostitutas, sino también sobre los que se aprovechan de ellas, y muy particularmente los rufianes y propietarios de casas públicas, que se lucran con la corrupción de los demás. Semejante al pecado de éstos es el de los alcahuetes o mediadores en una cohabitación extramatrimonial pasajera o duradera, induciendo a ella o facilitándola.

c) Estupro, rapto y violación

El *estupro* o violación encierra un crimen especial de *injusticia y deshonra.* La mujer violentada debe defenderse de la mejor manera posible; aun podría ir hasta dar muerte al violentador. Sin embargo, cuando la defensa activa o la petición de socorro pudieran crearle un peligro inmediato de muerte, pienso que, si no hay peligro ni apariencia de consentimiento, podría soportar pasivamente la violencia. Pero es evidente que siempre deberá rechazar cualquier cooperación activa, por mínima que parezca.

Otro pecado especialmente grave contra la justicia lo constituye el *rapto* por secuestro o retención violenta, con el fin de llegar a la fornicación; y hay injusticia aun cuando la violencia no se haya ejercido contra la raptada (o el raptado), sino contra quienes están encargados de su guarda y tutela.

Tan ignominioso como el estupro es la *violación* de personas fatuas o pobres de espíritu, o satisfacer los instintos de fornicación con inferiores, aprovechándose de la superioridad de un cargo.

Las leyes penales de casi todos los estados civilizados castigan la violación como crimen contra la moralidad; lo mismo que la seducción de una niña virgen que no ha pasado de los 16 años.

d) El incesto

El incesto, conforme al derecho eclesiástico, consiste en el acto venéreo tenido entre consanguíneos o afines, cuyo parentesco o afinidad constituya impedimento para contraer matrimonio.

Al pecado de fornicación añade el incesto un pecado grave contra la piedad, o sea contra el respeto que naturalmente se debe a la propia familia. Teológicamente hablando, se da sólo cuando hay relación con algún pariente en línea recta, o con parientes en primer grado (o acaso en el segundo) de la línea colateral.

e) Lujuria sacrílega

Es sacrílego el acto venéreo practicado con persona ligada por voto de castidad, u obligada al celibato «por amor al reino de los cielos». Y comete pecado grave *contra la religión* no sólo la persona consagrada a Dios, sino también su cómplice, si tiene conocimiento de aquella consagración.

También encierran sacrilegio los pecados exteriores de impureza cometidos en lugares sagrados. Asimismo es sacrílego el uso indecoroso de las cosas sagradas, o de los oficios sagrados, como, por ejemplo, la actitud del confesor que pretendiera el desorden sexual (solicitación).

f) La masturbación

La masturbación es llamada también polución, vicio solitario, y por los médicos, onanismo. Adviértase que este último término se reserva en moral para designar el acto sexual practicado imperfectamente, de manera que no se realice concepción ninguna. El vicio solitario es un pecado contra la naturaleza, por el que se invierte el instinto sexual y su satisfacción, pues la tendencia natural del instinto busca al otro sexo para satisfacerse en la unión amorosa con él. La masturbación hecha costumbre da, por lo general, *seres psíquicamente replegados sobre sí mismos, especialmente incapaces de elevarse a un auténtico amor sexual* Esto muestra cuán morboso es este pecado, cuán perturbador y cuán adverso a la recta disposición para el matrimonio.

La excesiva masturbación daña la salud y perturba, sobre todo, el sistema nervioso. Pero lo más grave no son los perjuicios de la salud, que pueden no existir cuando no hay exceso; lo más funesto

es el pernicioso influjo *sobre el desarrollo del carácter* del joven que a ella se entrega sin resistencia. «Notas características de los jóvenes polucionistas consuetudinarios son la distracción de espíritu, la inconstancia, la caprichosidad, la despreocupación y la apatía» [28].

No es posible llegar a la curación de este hábito sino aplicando remedio a todos y cada uno de los desórdenes que le sirven de base. Los remedios principales son: *orientar fundamentalmente el yo hacia el amor* de Dios y del prójimo; *tornarse conscientemente hacia la realidad;* colocar la vida de fe bajo el signo de la verdadera *alegría* y de un servicio desinteresado. La educación de la voluntad y el dominio de la fantasía y de las miradas son necesarios, pero más importantes aún son la apertura al tú, el esfuerzo por un trabajo serio y atrayente y sobre todo el afianzamiento de una sana y razonable confianza en sí mismo y de la sensibilidad moral de la dignidad de la propia persona; pues en la masturbación consuetudinaria suele haber algo de consciente o inconsciente desprecio de sí mismo. Tanto para el confesor como para el penitente, lo más importante después de reiteradas recaídas no es reconsiderar la propia debilidad, sino mirar valiente y confiadamente hacia el futuro. Lo que sobre todo necesita el que sufre con este problema, es una bondad comprensiva. Si se ha replegado y concentrado en su propio yo, es acaso porque nunca ha gustado la fuerza de un amor libertador.

La lucha decidida contra este vicio se patentiza por el pronto arrepentimiento y firme propósito después de cada falta, y aun imponiéndose alguna voluntaria penitencia, por ejemplo, un acto concreto de renuncia, de caridad y de piedad en reparación de cada caída.

La masturbación es en sí misma pecado grave. Sin embargo, es injusto y antipedagógico aplicar este principio, sistemáticamente y mirando tan sólo unilateralmente el acto solitario, a la situación de jóvenes que se esfuerzan por salir de ella. Como consecuencia de la extraordinaria precocidad de la madurez sexual y de la saturación de incentivos en un ambiente supersexualizado, suelen presentarse dificultades en la mayoría de los jóvenes que no han podido llegar todavía a la plena madurez personal. En atención a ellos —y para situaciones análogas— el principio tradicional habría que formularlo dinámicamente así: Es una tarea absolutamente obligatoria vencer las causas de la masturbación mediante la celosa aspiración a una

28. Hornstein-Faller, *Gesundes Geschlechtsleben,* 137 (versión castellana: *Vida sexual sana,* Daimon, Barcelona [15]1966)

mayor madurez y apertura personal y mediante un desapego de sí mismo que se proponga como meta el dominio de sí mismo. Mientras exista un serio impulso correspondiente a las energías morales, el acto solitario no debería considerarse como pecado grave, a no ser que todo indique que existe plena reflexión y deliberación. Ahora bien, si en relación al acto solitario el que lucha seriamente abriga alguna duda no obstante estar seguro de su buena voluntad, debe sentirse invitado, aun sin previa confesión, a recibir el sacramento del altar, naturalmente tras arrepentirse de todos sus pecados y renovar su propósito de servir celosamente a Dios.

El afirmar que la polución es un pecado de mayor gravedad que la fornicación, por ser contra naturaleza, sería no sólo deprimir al pusilánime, ya de suyo débil para luchar, sino también ir contra la verdad objetiva; en primer lugar, la polución no encierra un acto tan voluntario y libre como la fornicación, pues no hay una lesión tan profunda del pudor y del sentimiento del honor, y, en segundo lugar, la fornicación supone esencialmente un grave desprecio del bien y de la salvación del prójimo, cosa que no sucede en el pecado de polución.

El vicio solitario es, en unos, efecto de una seducción; otros lo contrajeron en locos juegos de niños, o acaso fortuitamente, sin caer bien en la cuenta de que se trataba de cosa mala y pecaminosa y encontrándose con la costumbre, más o menos arraigada, antes de haberlo advertido. En otros, en fin, la polución, sobre todo si principia desde la niñez y se prolonga hasta la edad adulta, puede ser signo de falta de madurez o de una disposición psicopatológica, empeorada acaso y desarrollada por la costumbre.

Los formadores avisados enseñan a tiempo a los niños a considerar indiferentemente la *polución nocturna,* que se presenta por primera vez entre los 12 y los 14 años, y a no dejarse llevar de la angustia, agitación o desasosiego si llegan a despertarse cuando acontece, sabiendo que es un fenómeno natural. Tampoco deben inquietarse por los sueños que suelen acompañarla, con tal que no se refleje en ellos el voluntario extravío de la fantasía. Tal instrucción es de la mayor importancia para que los jóvenes sepan distinguir entre la polución voluntaria y culpable y la exoneración natural o nerviosa e involuntaria. De lo contrario llegarían a *confundir las cosas y dar la lucha por perdida.*

g) Perversiones sexuales

No hemos de extrañar que, estando la sexualidad entremezclada en la constitución total del ser humano, los desórdenes psíquicos tengan repercusión precisamente en lo sexual.

Consiste la *paradoxia* en experimentar movimientos sexuales en la primera niñez o en la vejez. *Anestesia* es la insensibilidad sexual. *Hiperestesia* es la supersensibilidad sexual. El trastorno más grave es el de la *parestesia* en sus diversas formas. La parestesia consiste en que la sexualidad no se despierta y excita, por lo menos completamente, sino con objetos completamente extraños al campo sexual. Así en el *sadismo,* por los actos de crueldad; en el *masoquismo,* infiriéndose a sí mismo los actos de crueldad y desprecio; en el *fetichismo,* mediante prendas de vestir, zapatos, cabellos, sin relación con determinada persona[29].

La *homosexualidad* es una de las depravaciones sexuales más comunes, y de la que afirma san Pablo (Rom 1, 24ss) que es uno de los castigos que muestran la perversidad de la idolatría: «Por esto los entregó Dios a las pasiones vergonzosas, pues las mujeres mudaron el uso natural en uso contra naturaleza; e igualmente los varones, dejando el uso natural de la mujer, se abrasaron en la concupiscencia de unos por otros, los varones por los varones, cometiendo torpezas y recibiendo en sí mismos el pago debido a su extravío.»

La homosexualidad es frecuentemente efecto de la seducción y de la completa degeneración sexual; pero puede ser asimismo una mala disposición morbosa. Su práctica se llama *sodomía,* si es entre varones, y *safismo* o *lesbianismo,* si entre mujeres.

Hay todavía una perversión más increíble, y es la *bestialidad,* o sea, la pasión sexual con un animal, el apaciguamiento del instinto mediante el uso de un animal. En el AT había pena de muerte contra los culpables de este pecado (Ex 22, 19).

Quienes llevan el peso de una perversa predisposición encuentran muchas veces reducida su responsabilidad como consecuencia de una vida delictuosa y desenfrenada o por defectos psíquicos. Pero esa predisposición, como tal, no los excusa, así como tampoco la pasión natural justifica la fornicación. *Esos actos de perversión son responsables según el grado de libertad de que disfrutan sus autores.*

Por eso hay que oponerse enérgicamente a los esfuerzos de los homosexuales por eximirse del castigo, sobre todo cuando pretenden probar que su

29. En relación con las evidentes anormalidades del «fetichismo», hace Soloviev sarcásticas pero atinadas observaciones sobre el intento de ciertos autores de presentar toda una lista de pecados contra la castidad como actos naturales y normales, aunque insistiendo en lo antinatural y anormal de algunas raras faltas sexuales. «Si se admite el principio de que es anormal aquella relación sexual en la que no cuenta toda la persona, sino una parte de ella, habrán de ser tratadas como personas anormales desde el punto de vista sexual, como enfermas psíquicas, como fetichistas en el amor y aun como necrófilas, aquellas que, para saciar sus apetitos sexuales, pagan el cuerpo de una mujer separando el alma de su cuerpo» (VL. SOLOVIEV, *Der Sinn der Geschlechtsliebe.* Ed. alemana de sus obras. Friburgo de Brisgovia 1953, tomo VII, pág. 242).

vicio es una apetencia natural. Aunque su torcida predisposición disminuya en algunos casos su responsabilidad, en la mayoría de sus faltas sexuales entra esencialmente toda ella. Claro está que el legislador y el juez al imponer la pena han de tener bien en cuenta muchos factores para no quebrantar la justicia y promover el bien de la comunidad. Al paso que se ha de sancionar con todo rigor aquella homosexualidad que se pavonea públicamente con toda frescura, sería conveniente, en la mayoría de los países y dadas las actuales circunstancias, dejar sin castigo las faltas ocasionales de los adolescentes y los delitos completamente ocultos de los adultos, si no concurre perversión de la juventud. Con este proceder queda a salvo el buen nombre de muchos y se posibilita su regeneración moral; además, los delitos clandestinos no darán pie para una multa ni para una investigación. Sería un proceder contradictorio el castigar faltas ocultas mientras se permite que se ensalce y se recomiende públicamente la homosexualidad. Si se impone el encarcelamiento, habrá que tomar todas las providencias para evitar toda seducción de los demás encarcelados.

A. GUEGLER, *Die erzieherische Behandlung jugendlicher männlicher Onanisten,* Friburgo de Brisgovia 1942.
M. BOSS, *Sinn und Gehalt der sexuellen Perversionen. Ein daseinsanalytischer Beitrag zur Psychopatologie des Phänomens der Liebe,* Berna-Suttgart 1952.
A. NIEDERMEYER, *Zur Therapie hypersexueller Triebstörungen,* «Anima», 8 (1953) 371ss.
W. HEINEN, *Fehlformen des Liebesstrebens in moralpsychologischer Deutung und moraltheologischer Würdigung,* Friburgo de Brisgovia 1954, 163-186.
M. ECK, D. GUERIN, G. MARCEL, etc., *Problèmes de l'homosexualité,* París 1958.
TH. GILBY, O. P., *Not all that anomalous,* «Blackfriars», 41 (1960) 402-408.
H. GIESE y V. VON GEBSATTEL, *Psychopathologie der Sexualität,* Stuttgart 1959.
M. J. BUCKLEY, *Morality and the Homosexual: A Catholic Approach to a Moral Problem,* Westminster 1960.
W. SCHÖLLGEN, *El homosexual bajo el juicio de la teología moral,* en *Ética concreta,* Herder, Barcelona 1964.
TH. BOVET, *Probleme der Homophilie in medizinischer, theologischer und juristischer Sicht,* Tubinga 1965.
M. ECK, *Sodoma,* Herder, Barcelona 1968.

5. *Pecados de deshonestidad*

Todos los actos de impudicia, realizados con la declarada y libre intención de provocar el placer voluptuoso, se hacen impuros y constituyen pecado grave. Cuando falta esa intención impura, para juzgar moralmente los actos deshonestos, es decir, los que hieren el pudor, hay que tener en consideración tres cosas: *el peligro del movimiento sexual, el peligro de consentir en él, y el escándalo que pueda producirse.*

Estos peligros difieren de individuo a individuo según la *excitabilidad personal,* según la *proximidad con que el acto despierta la voluptuosidad,* y según la *mentalidad general de la época.* Por este motivo, lo que autores de otra época y de otro ambiente señalan con justicia como gravemente deshonesto, pudiera merecer ahora un juicio más benigno, y viceversa. Lo cual ha de tenerse particularmente en cuenta para los casos que señala san ALFONSO precisamente en esta cuestión. Lo que él señalaba eran reglas de verdadera prudencia, valederas para su tiempo y para su pueblo.

Es, por lo general, pecado grave el ejecutar, sin motivo y a pesar del peligro grave de provocar movimientos libidinosos y de consentir en ellos, lo que por sí o conforme a la mentalidad general del ambiente es indecente e indecoroso. En tal caso puede fácilmente presumirse que la acción indecorosa se ejecuta en realidad para experimentar el placer pecaminoso. Lo mismo ha de afirmarse de las acciones escandalosas.

Por el contrario, no sería pecado grave, y ni siquiera pecado, el ejecutar, por un motivo razonable, lo que de por sí y conforme a la mentalidad general, es honesto; aun cuando fortuitamente causara algún movimiento libidinoso y hasta la polución involuntaria, y aunque la experiencia así lo hubiese comprobado. *Si, empero, subsiste el peligro de consentir en el placer libidinoso, habría que interrumpir la acción, aunque en sí fuese honesta y razonable, si no hubiese necesidad de continuarla.* Y si la acción es necesaria, hay que alejar dicho peligro mediante la oración y la voluntad de no pecar. Estos principios se han de aplicar no sólo a los pensamientos sino también a las miradas, palabras y tocamientos: abrazos, besos, caricias, apretones de manos, bailes, lo mismo que a las lecturas.

Lo que diremos en seguida acerca de honestidad o deshonestidad de las miradas, tocamientos, lecturas, ha de entenderse siempre dentro de los límites que acabamos de señalar. Nuestro cometido será señalar las *reglas generales de prudencia* que pueden aplicarse a los pueblos de la civilización occidental en el siglo XX.

Un ejemplo típico dará a entender lo que vamos diciendo: los etnólogos conocen numerosas tribus de alta moralidad, cuyas mujeres viven o vivían completamente desnudas. Pero con esta particularidad, que su pudor no se incomodaba por las miradas de los varones de su misma tribu, pero sí se escondían o se cubrían tan luego como tropezaban con las miradas lascivas de los extranjeros, que mostraban una moralidad inferior. No era, pues, contra la honestidad que esas mujeres vivieran desnudas y estuvieran

expuestas a las miradas de todos, allá, dentro de su tribu y protegidas por esas sanas costumbres. Y precisamente el delicado pudor de esas gentes hacía comprender a las mujeres que, en circunstancias diferentes, diferente había de ser también su comportamiento.

Las reglas de prudencia —de presunción— que a continuación señalamos, no dispensan absolutamente de hacer un examen de los motivos, de los posibles peligros para sí y para los demás, ni del cuidado que se ha de prestar a la alarma de la propia delicadeza.

a) Las miradas

El mirar serenamente y sin malicia nunca es impuro, aunque fuera sobre objetos que fortuitamente pudieran ofender. Pero sí es una deshonestidad el dejar absoluta libertad a los ojos cuando se siente la amenaza de las tentaciones. Es impúdica toda mirada innecesaria y libremente querida, cuando consta por experiencia que causa escándalo, o trae consigo el peligro de tentaciones y movimientos sexuales.

Es gravemente deshonesto el considerar *curiosa y sobre todo prolongadamente* el cuerpo desnudo o muy inmodestamente vestido de persona del otro sexo. Pero si la mirada *no lleva mala intención* y consta por experiencia que no es ocasión de escándalo, ni de movimientos ni tentaciones, no será pecado grave, aunque habrá cierta falta en no dominar la curiosidad. Ni habrá ningún pecado, si para ello hay un motivo justo. Así, el examen médico no tiene en sí nada de común con la curiosidad ni la lascivia.

La consideración del rostro o del cuerpo de una persona del otro sexo, aunque por sí misma inofensiva, puede ser deshonesta y peligrosa, a causa de la actitud, del motivo —curiosidad, suposición, contraria a la caridad, de correspondencia sexual a las miradas provocativas—, o de la manera como se realiza. Para una persona predispuesta a la homosexualidad, el mirar detenidamente a una persona del mismo sexo es deshonesto y peligroso.

b) Los tocamientos

Una persona normal ha de permanecer *indiferente respecto de su propio cuerpo* al bañarse, vestirse, etc. Toda manipulación innecesaria en las regiones sexuales es deshonesta; y es leve o gravemente pecaminosa según sea el peligro de provocar el placer sexual.

El respeto y la honestidad exigen que se guarde la distancia conveniente *con el cuerpo de las demás personas,* sobre todo de diferente sexo.

Pero la experiencia enseña que una persona normal no tiene por qué temer algún peligro en los tocamientos que exige y ocasiona el verdadero amor cristiano y la caridad, el servicio de los enfermos, etc. Por supuesto que son lícitas aquellas *muestras de cariño y veneración establecidas en los diversos lugares por la costumbre.* Nada malo puede sospechar una persona normal en las caricias acostumbradas entre miembros de familia.

Lo que no deja de ser peligroso son esas ligerezas amorosas entre

personas frívolas, aun cuando no lleven intenciones libidinosas. Los medios de transporte, excesivamente repletos, pueden ocasionar en este terreno ciertas dificultades, pero en general ello denota tan sólo mala intención. No hay, pues, que caer en la suspicacia ni en la inquietud.

El baile, en sí medio legítimo de expresión del carácter y modo de ser del hombre y forma de convivencia, puede indudablemente constituir ocasión de pecado. Hay que tener presente, sin embargo, que la mayoría de los bailes (y entre ellos ciertamente muchos de los llamados bailes modernos) no son malos en sí, siéndolo tan sólo por la forma en que se bailan o por la intención de quienes en ellos toman parte. Según los principios antes expuestos, es claro que peca gravemente contra la castidad aquel que busca el baile directamente por el placer sexual, aun cuando evite la polución. Quien sabe por experiencia que un baile determinado o bailar con determinada persona le crea dificultades, debe evitarlo en la medida de lo posible; quien sigue entregándose a él sin eficaz garantía, demuestra carecer del necesario aborrecimiento del pecado. Mejor que prohibir absolutamente el baile, es procurar que se celebre en una atmósfera sana.

Pío XII (elogio de la renuncia al baile), AAS 39 (1947) 402.

J. Leclercq, *Sermon ancien sur les danses deshonnêtes,* «Rev. Bénéd.», 59 (1949) 196-201.

I. Weilner, *Tanz und Erotik,* Ratisbona 1947.

J. Zürcher, *Eurythmie und Tanz,* «Gesundes Geschlechtsleben», publicado por Horstein-Faller 1950, 187-194.

R. Villalobos, *¿Es pecado bailar?,* Madrid 1948.

P. Waldmann, S. I., *Christliche Bewertung des Tanzes,* «Prediger und Katechet», 89 (1950) 182ss.

P. Castelli, *Il ballo,* «Studi catholici», 2 (1958) n.º 7, p. 72-75.

V. García Hernández, *El baile. Moral y pastoral,* Studium, Madrid 1961.

A. Roldán, S. I., *Tipología y moralidad pública,* «Razón y Fe», 163 (1961) 37-48.

c) Las palabras

Constituyen *pecado grave* las palabras *impuras* pronunciadas conscientemente para seducir, o las que públicamente expresan por lo menos la aprobación de pecados impuros. Son *deshonestas* las palabras que, sin contener una aprobación de la impureza como tal, encierran, sin embargo, un peligro y un escándalo, porque destruyen el respeto y tientan al pecado. El pecado será entonces leve o grave conforme a la gravedad del peligro y del escándalo. «Cuanto a la fornicación y cualquier género de impurezas, que ni siquiera se nombre entre vosotros. Así conviene a santos» (Eph 5, 3s).

El cristiano no debe soportar entre sus amistades conversaciones inconvenientes. Quien tiene por cosa santa el don de la vida y el misterio amoroso del matrimonio y de la virginidad no puede aguantar con indiferencia que se los arrastre por el fango. Incluso el hablar despectivamente de la sexualidad desdice del respeto que a la castidad se debe. Quien no sabe hablar con delicadeza y respeto de los asuntos sexuales, debe por lo menos aprender a callar respetuosamente y a imponer silencio a los deslenguados. Los asuntos relacionados con la sexualidad no son para tratarlos en cualquier co-

rrillo; de ellos también puede decirse: «No arrojéis vuestras perlas a los puercos» (Mt 7, 6).

d) Las lecturas

Es pecado grave leer escritos impuros y deshonestos con el fin de despertar la sensualidad. La persona casta y pudorosa interrumpe toda lectura emprendida de buena fe tan luego como advierte que ofende el pudor y despierta tentaciones; a no ser que, por razones bien fundadas, le parezca necesaria o muy útil. En este último caso, sin embargo, lo que más convendrá será fortificar su voluntad contra el peligro que se vislumbra.

Los libros que hablan de las intimidades de los casados y exponen en forma respetuosa lo que a ellos les está permitido, son libros que pueden leer los casados sin peligro y sin menoscabo del pudor. Tales libros, empero, son inadecuados y hasta peligrosos para los solteros, sobre todo para quienes, por vocación, se consagran a la castidad virginal. En cuanto a los libros que describen, sin ningún recato, las intimidades matrimoniales, están prohibidos no sólo a los solteros, sino aun a los casados [30].

El cuidado maternal de la Iglesia en advertir contra los libros perniciosos muestra cuánta delicadeza se ha de tener en este terreno [31].

e) Cine, radio y televisión

Uno de los mayores peligros actuales para la honestidad es el *asistir indistintamente a toda clase de películas* y el ponerse a escuchar o a presenciar toda clase de programas de radio y televisión. Es claro que peca contra la honestidad quien, sin haberse informado previamente acerca de la honestidad de la película que va a exhibirse, va a salas en donde comúnmente se proyectan cintas indecentes. Dígase lo propio del uso de la radio y la televisión.

Uno de los puntos más importantes de la actual educación cristiana es el instruir a los fieles sobre la manera de servirse de esos instrumentos en forma discreta y responsable. Pero nuestra ambición no ha de limitarse a preservar a la gente de pecados deshonestos de poderosa influencia en la sociedad. No le basta, pues, al verdadero cristiano abstenerse de conversaciones deshonestas e impuras en el lugar de su trabajo, en el café o en el bar y dondequiera; su preocupación ha de ser el colaborar eficazmente en recristianizar todos esos sitios y en imponer el ideal cristiano del matrimonio, de la castidad y de la honestidad, no sólo en las con-

---

30. Cf. la amonestación de Pío XII, AAS 43 (1951), 853.
31. Cf. CIC, can. 1395-1405. La inclusión en el Índice no supone prohibición de una mala lectura.

versaciones y tertulias, sino en el cine, en la radio, en la prensa y en la política.

J. Haeckel, *Das geschlechtliche Schamgefühl bei den ethnologischen Altvölkern*, «Anima», 2 (1957) 7-14.
W. Krause, *Die Stellung frühchristlicher Autoren zur heidnischen Literatur*, Viena 1958.
R. Mohr, *Richtlinien für eine Missionsmoral*, Kaldenkirchen 1959.

6. *Reglas para el examen de conciencia y la confesión en lo tocante a la castidad*

Al examinar la conciencia sobre esta virtud, ha de evitarse cuidadosamente el colocar ante la imaginación los pecados concretos, so pretexto de llegar a conocer las culpas con toda claridad; pues con ello se provocarían inquietudes y tentaciones. Lo que importa mucho más que el conocimiento preciso de si hubo pecado grave o leve, es el arrepentirse inmediatamente, el levantarse valerosamente, el abandonar por completo el pecado.

Y en la duda de si puede uno acercarse a la sagrada comunión antes de confesarse, temiendo haber pecado, ha de aplicarse la regla siguiente: El *alma concienzuda, aplicada al cumplimiento de sus deberes religiosos,* y que, por lo general, se guarda de acciones pecaminosas, puede suponer que no ha pecado gravemente *cuando se le ofrezca la duda de si pecó en las tentaciones interiores, o de si las causó culpablemente, o de si consintió,* por ejemplo, en alguna polución, *de la que no fue causa directa.* Aplíquese a despertar la contrición perfecta y acérquese sin temor a la sagrada mesa.

Distinto es el caso con las almas indiferentes, a quienes poco importa el pecado. Si dudan seriamente de su culpa, lo más prudente es creer que han pecado gravemente, y abstenerse de la sagrada comunión hasta confesarse. Ésta es la mejor manera de acercarse a la verdad.

Los *escrupulosos* deben abstenerse de entrar en los pormenores de los pecados impuros dudosos. Si acostumbran confesarse regularmente con el mismo confesor, les bastará indicar que, en lo referente al sexto mandamiento, no tienen que decir sino lo que más o menos dijeron en la precedente confesión, o que les fue ahora peor o mejor.

El confesor, por su parte, debe abstenerse de exigir, en esta materia, la *integridad material de la confesión,* con aquellas dis-

tinciones que sólo la ciencia puede establecer. Aquí, sobre todo, es donde debe aplicarse aquel principio general de que basta que el penitente señale la *diferencia específica tal como una persona de ordinaria instrucción conoce y entiende el pecado especial que encierra una acción mala.*

En el tribunal de la penitencia, más que en ninguna otra parte, es donde hay que guardar el recato al hablar sobre esta materia [32]. No debe, pues, el confesor obligar a una integridad material, falsamente entendida, al penitente que allí pudiera encontrar un peligro especial para nuevas tentaciones de pecar, o para alguna ansiosa inquietud que arriesgara su vida religiosa y moral. Aun puede imponerle que se abstenga de señalar ciertas circunstancias innecesarias, o de descender a infinitas distinciones.

Igual que en otras materias, el penitente ha de examinarse diligentemente en relación con sus defecciones en el sexto mandamiento, a fin de averiguar en qué medida los pecados y negligencias contra el gran mandamiento doble del amor a Dios y al prójimo son la causa de sus pecados o de su actual incapacidad.

32. El Santo Oficio, en su Instrucción del 16-5-1943, exige a los confesores suma delicadeza y extrema prudencia en lo que respecta a la acusación de pecados impuros. Véase lo dicho antes, páginas 520ss del tomo primero, sobre la integridad material y formal de la confesión. Cf. también CIC 888, § 2.

Capítulo segundo

EL DISCÍPULO DE CRISTO Y EL MATRIMONIO

La sexualidad alcanza normalmente su consumación dentro del matrimonio. El regio dominio de Dios sobre este campo le exige al soltero, como lo hemos visto en el capítulo precedente, el no derrochar ni corromper fuera del matrimonio ni el amor sexual, ni las energías sexuales de que Dios lo ha dotado. Para ello ha de profesar un profundo respeto por el misterio del matrimonio.

No sólo el soltero y cuantos por amor del reino de los cielos renuncian al matrimonio, sino también y sobre todo los casados deben preocuparse por conocer cuáles son los dones y las amorosas intenciones de Dios en lo relativo al matrimonio, qué significa vocación al matrimonio, qué supone y qué pide al que la tiene. Por esto se impone tratar primero del sentido y finalidad de la institución matrimonial a la luz de la creación y de la redención (I). De tal exposición deduciremos luego los principios capitales para la elección del consorte (II) y las exigencias de la castidad conyugal (III).

I. SENTIDO Y FINALIDAD DE LA INSTITUCIÓN MATRIMONIAL

El discípulo de Cristo no puede considerar la institución matrimonial por Dios creador desligándola de la realidad de la redención. La economía de la creación y de la redención no se contradicen sino que concurren a formar un todo maravilloso. En la actual economía de la salvación no pueden los casados reconocer perfectamente en el matrimonio una *sagrada institución del Creador* ni vivir en ella como deben (1) sino abriendo su alma a

la gracia de Dios que pide un sí de reconocimiento y aceptación de la *institución sacramental* para santificar y curar, un sí a los elevados deberes que impone como tal (2). La *divina caridad* que compenetra y ennoblece todas las potencias humanas del amor será forma y última finalidad de la colaboración que, dentro del matrimonio, prestan los casados a la obra de la creación y de la redención (3).

H. KOTHES, *Die Ehe im Neuen Testament*, «Theologie und Glaube», 41 (1951) 266-270.
M. MÜLLER, *Die Lehre des hl. Augustinus von der Paradiesesehe und ihre Auswirkung in der Sexualethik des 12. und 13. Jahrhunderts bis Thomas von Aquin*, Ratisbona 1954.
LEÓN XIII, encíclica *Arcanum divinae sapientiae* de 10-2-1880.
Pío XII, *Discorsi agli sposi*, Roma, «La Civiltà Cattolica», 1939-1951, 5 vol.,
F. VON STRENG, *Geheiligte Ehe. Eine Braut- und Ehebelehrung*, Einsiedeln-Zurich 1962.
H. JANSEN CRON, *Ehe und Familie durch Christus*, Heidelberg 1952.
G. CERIANI, *La teologia della famiglia*, Milán 1951.
H. KUHAUPT, *Die Hochzeit zu Kana. Vom Mysterium der Ehe*, Recklinghausen 1952.
FISCHER-WOLPERT, *Der goldene Ring. Heilige Ehe als Gottes und Menschen Wert*, Maguncia 1952.
R. HUPFELD, *Wege zur Überwindung der heutigen Ehekrisis* (Reseñas de numerosos libros católicos y protestantes sobre el matrimonio), «Theol. Literaturz.», 1951, 207-216.
J. LECLERCQ, *Le mariage chrétien*, Tournai [4]1952.
—, *La familia según el derecho natural*, Herder, Barcelona [3]1964.
—, *El matrimonio*, en *Iniciación teológica* III, Herder, Barcelona [2]1964, 593-649.
DANIEL-ROPS, M. RIQUET, etc., *Le couple chrétien*, París 1949.
M. A. GENEVOIS, *Le mariage selon le dessein de Dieu*, París 1957.
Semaine sociale de France, *Famille d'aujourd'hui*, Lyón-París 1957.
A. M. HENRY, *Morale et vie conjugale*, París 1957.
A. FRANK-DUQUESNE, *Schöpfung und Zeugung Philosophie und Mystik der Ehe*, Dusseldorf 1955.
H. WIRTZ, *Geheimnis und Wirklichkeit der Ehe. Das Eheseminar*, Heidelberg 1958.
A. CHRISTIAN, *Ein grosses Geheimnis*, Colmar-Friburgo de Brisgovia 1960.
H. DOMS, *Dieses Geheimnis ist gross. Eine Studie über theologische und biologische Sinnzusammenhänge*, Colonia 1960.
J. EGER, *Der Christ in Ehe und Familie. Hinweise auf empfehlenswerte Bücher und Schriften über Ehe und Familie*, Augsburgo [2]1956 (excelente bibliografía).
H. RONDET, *Introducción a la teología del matrimonio*, Herder, Barcelona 1962.
S. GIULIANI, *La famiglia è l'immagine della Trinità*, «Angelicum», 38 (1961) 257-310.

TH. BOVET, *Ehekunde. 1. Allgemeiner Teil*, Tubinga 1961.
P. GRELOT, *Le couple humain selon la Ste. Écriture*, «Vie Spir. Suppl.», 57 (1961) 135-198.
L. VEREECKE, *Mariage et sexualité au déclin du moyen âge*, «Vie Spir. Suppl.», 57 (1961) 199-225.
M.-M. LABOURDETTE, *Mariage et Chasteté (Chronique de théologie morale)*, «Revue Thomiste», 62 (1962) 445-470.
P. ADNÈS, *Le mariage*, Tournai 1963.
L.M. WEBER, *Mysterium magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit* («Quaestiones disputatae» 19), Friburgo de Brisgovia 1964.
—, *Ehenot, Ehegnade*, Friburgo de Brisgovia 1965.
W. HEINEN, *Werden und Reifen des Menschen in Ehe und Familie*, Munster 1965.
W. DUPRÉ, *Die Ehe zwischen Alpha und Omega. Gedanken zum Wesen der Ehe im Weltbild von P. Teilhard de Chardin*, en «Trierer Theol. Zeitschrift» 74 (1965) 166-176.
H. DOMS, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft*, Maguncia 1965.
G. N. VOLLEBREGT, *Die Ehe im Zeugnis der Bibel*, Salzburgo 1965.
W. BERTRAMS, *Notae aliquae structuram metaphysicam amoris coniugalis*, en «Periodica» 54 (1965) 290-300.
F.E. FRH. VON GAGERN, *Eheliche Partnerschaft, Die Ehe als Lebens- und Geschlechtsgemeinschaft*, Munich 1966.
J. LECLERCQ, *Matrimonio natural y matrimonio cristiano*, Herder, Barcelona 1967.
P.-E. CHARBONNEAU, *Sentido cristiano del matrimonio*, Herder, Barcelona 1967.

1. *El matrimonio, oficio creador dentro del orden divino*

El matrimonio es una *institución ordenada por Dios creador*, en la que dos seres humanos, indisolublemente unidos, se ayudan a crecer en el amor y a convertirse en instrumentos vivos y en colaboradores del misterioso propagarse de la humanidad. El matrimonio cristiano es una *institución santa, ordenada por el Salvador*, en la que el servicio creador ha sido elevado a colaboración santificadora en el cuerpo místico de Cristo. Sólo dentro de esta santa institución quiere Dios la colaboración creadora de los padres. Por eso va contra la divina institución del matrimonio el suscitar la vida fuera de él, o el despertar inútilmente o emponzoñar la potencia sexual, fuente de la vida.

Puesto que el matrimonio es una institución establecida por la santísima voluntad de Dios, *tanto en el orden de la naturaleza como en el de la gracia*, síguese que las leyes que lo rigen son independientes de la voluntad de los que lo contrajeron. Quien abraza el matrimonio debe aceptar la unión *indisoluble de amor con*

una sola persona, y unión tan amorosa que los convierta en unión de amor que forme el terreno espiritual para una procreación responsable.

a) La aceptación de los hijos

> La finalidad suprema, la que todo lo abraza, la última razón de ser de cualquier comunidad entre redimidos es la caridad, aquella que de Dios procede y a Dios conduce. La *finalidad específica* del matrimonio es la propagación del género humano mediante el amor que une indisolublemente al hombre y a la mujer.

Y con esto queda dicho que no señalamos al matrimonio diversos fines yuxtapuestos, inconexos, sólo unidos por fuera. Aquí todo ha de ser mirado a la luz de la caridad cristiana, que, conforme a toda la tradición teológica, es la que da forma a todas las virtudes cristianas. Pero desde el momento en que señalamos como «finalidad específica» del matrimonio la fecundidad — por los hijos y su educación — indicamos también que el amor conyugal, el verdaderamente cristiano, no puede existir entre los casados si no se da el «sí» fundamental que abraza esta finalidad específica del matrimonio, sin el sí del servicio a la vida.

Por último, señalemos que este sí debe ser un sí *amoroso* a una finalidad que debe estar enteramente compenetrada y animada por el amor.

Evitamos cuidadosamente decir que la procreación y la educación de los hijos es el «fin» del matrimonio toda vez que el término «fin», en relación con los cambios psicológicos introducidos por la industrialización y la orientación capitalista en el modo de hablar de hoy ha adquirido un regusto a aquella actitud que se caracteriza designándola como «actitud finalista» [1]. Nuestro nuevo intento terminológico, que también se da en diversos autores, al menos en principio, no sólo no pretende atenuar la doctrina de la Iglesia, según la cual «los hijos son don excelentísimo del matrimonio y contribuyen grandemente al bien de sus mismos padres» [1a], sino que más bien quiere subrayarla de modo más expreso y comprensible para el hombre moderno.

1 Sobre este cambio de significación y la necesidad de tener en cuenta el cambio del lenguaje a fin de permanecer fiel a la tradición, cf. mi obra *Matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona ²1965, p. 369-384

1a *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 50.

Quien a priori excluye al hijo fundamental y positivamente como inseparable de la esencia de la vocación al matrimonio, bien mediante condición expresa, bien mediante una intención consciente limitadora del consentimiento conyugal, hace su matrimonio inválido y sacrílego. Quien, por el contrario, reconoce al hijo como propio del fin creador del matrimonio, pero tiene de antemano la intención de rehusar a Dios y a su consorte, por su propia autoridad, un amor destinado a la fecundidad, contrariamente a los principios fundamentales de la paternidad responsable, entra ciertamente en el orden del Creador y Redentor, es decir, recibe válidamente el sacramento, pero lo desprecia como medio de salvación.

Ahora bien, por un motivo justo, ambos cónyuges pueden de común acuerdo renunciar total o parcialmente a la unión conyugal [2]. Pero si el motivo es el infundado temor al hijo, su «continencia» y su vida matrimonial quedan despojadas de todo valor.

> «El matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de los hijos... El auténtico ejercicio del amor conyugal y toda la estructura de la vida familiar, que nace de aquél, sin dejar de lado los demás fines del matrimonio, tienden a capacitar a los esposos para cooperar valerosamente con el amor del Creador y Salvador, quien por medio de ellos aumenta y enriquece su propia familia» [2a].

De aquí que el fin característico del matrimonio no es la procreación en el aspecto biológico o jurídico, sino el hijo en su dignidad de persona y destino eterno. «El bien de la descendencia no radica en el mero nacimiento de los hijos, sino también en su renacimiento» [3]. La entrada en el orden del matrimonio significa, pues, no solamente el mutuo reconocimiento del derecho a un amor abierto a la paternidad responsable, sino también la mutua voluntad de llevar una vida en común tan santa que los hijos esperados puedan ser miembros sanos del cuerpo de Cristo.

2. Cf. ST III, q 29, a. 2.

2a. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* art 50

3. Cf. san AGUSTÍN, *De nuptiis* c 17, PL 44, 424 Cf. ST, *S ppl* q. 41 a 4, q 49 a. 5 ad 1.

b) La monogamia

Dios creador, al establecer en el paraíso el matrimonio, *le dio el carácter de unión de amor entre un solo hombre y una sola mujer* (monogamia).

Dios nunca suprimió esta característica del matrimonio. Al tolerar a los patriarcas y más tarde también a los israelitas, por Moisés, la poligamia, no lo hizo permitiéndola expresamente o promulgando una dispensa; la legislación mosaica no se propuso otra cosa que *disimular* o *encauzar legalmente* un abuso difícilmente remediable por entonces. La unicidad del matrimonio, al mismo tiempo que supone la unicidad del amor, establece las únicas condiciones que son aptas para la educación de la prole; por tal concepto es tan esencial a la sociedad conyugal que cualquiera otra forma es contraria a la ley natural. Así es evidente que la poliandria se opone a dicha ley; la poligamia se opone, por lo menos, seguramente a la ley natural primaria. Aun en el estado de naturaleza caída, la poligamia desdice de la dignidad humana. Ya el Antiguo Testamento muestra suficientemente que sólo la monogamia corresponde a la intención creadora de Dios[3a]. Éste es el punto de vista que predomina en los libros sapienciales. La revelación comienza presentando la imagen del matrimonio monógamo; viene Eva «de la costilla de Adán» a formar con él «una sola carne» (Gen 2, 18ss).

Cristo, al elevar el matrimonio a sacramento y a graciosa representación de su propio amor por la única Iglesia, devolvió a la monogamia su condición de exigencia absoluta[4]. Están permitidas, con todo, las segundas nupcias al cónyuge sobreviviente, y aun, en ciertos casos, son aconsejables; pues la muerte rompe los lazos del matrimonio (Rom 7, 2).

c) Indisolubilidad del matrimonio

La *indisolubilidad* del matrimonio fue establecida ya en el paraíso. *Sólo el amor establecido sobre la absoluta fidelidad* puede dar al matrimonio aquella unión que tiene que ser más fuerte que los lazos que unen al hijo con sus padres. «Por esto abandonará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y serán ambos una sola carne» (Gen 2, 24).

Al señalar Moisés en la ley las formalidades y condiciones del libelo de repudio y del subsiguiente matrimonio de la mujer despedida, no daba

3a. Cf. B. HARING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona ²1966, pág. 307-317.
4. Dz 972, 975.

simplemente por bueno el repudio; no hacía más que encauzar jurídicamente un mal existente y declarar su tolerancia «a causa de la dureza de corazón de ese pueblo» (cf. Mt 19, 8; Deut 24, 1) en forma de legislación, que, por tratarse del pueblo de Israel, venía a ser una legislación teocrática. Tampoco en el Antiguo Testamento aparece el divorcio de un matrimonio válido como algo enteramente moral. A despecho de la ley del divorcio, la mujer repudiada que vuelve a casarse es «una abominación para Yahveh» y un ser impuro (cf. Deut 24, 4; Mal 2, 14s).

El matrimonio sacramental es absolutamente indisoluble una vez que ambos contrayentes se han dado el consentimiento válido y han consumado el matrimonio, haciéndose «una sola carne».

Cuando el matrimonio no ha sido consumado, aunque haya sido válido, puede la Santa Sede disolverlo, a modo de dispensa y por causas muy graves. En tal caso, la Iglesia no obra en virtud de un poder propio, sino de una autoridad vicaria; por lo mismo es de todo punto necesario no sólo para la licitud, sino también para la validez de la dispensa, que existan causas relativamente graves[5].

Además, en razón del mismo poder vicario de la Iglesia, se disuelve el matrimonio por la profesión solemne de alguno de los cónyuges, y no se requiere, en sí, el consentimiento del otro. Pero sí debe constar que no se le infiere ninguna injusticia[6].

Respecto a un matrimonio válido y consumado, nadie, ni siquiera la Iglesia, tiene poder de ninguna laya para romperlo: «No separe el hombre lo que Dios unió» (Mt 19, 6). *Ni el Estado ni los cónyuges pueden disolver un matrimonio válido por el vínculo.*

Todo matrimonio válido entre cristianos es sacramento; contrariamente al matrimonio de los no cristianos, el cual no puede decirse que esté siempre conforme con la voluntad que tuvo Dios al establecerlo, dado que la economía de la salvación del Nuevo Testamento obliga realmente a todos los hombres. Por eso, en virtud de una disposición positiva de Dios, establecida en el «privilegio paulino» (1 Cor 7, 13ss), puede disolverse el matrimonio contraído en la infidelidad si contrae el cónyuge converso nuevo y legítimo matrimonio. Pero se requieren algunas condiciones, que son: que el consorte que permanece en la infidelidad rehúse convertirse y llevar vida pacífica con el convertido, o vida por lo menos «sin ofensa del Creador». En los demás casos la Iglesia mira como indisoluble el vínculo del matrimonio contraído conforme a la ley

5. Cf. CIC, can 84.
6. Cf. CIC, can 1119

natural. Por el bautismo de ambos cónyuges se convierte en sacramento.

En Mt 5, 32 y 19, 9 reprueba el Señor el repudio «salvo el caso de adulterio»[7]. No se trata del divorcio vincular, sino únicamente de la cesación de la vida conyugal (o sea, de la separación de «tálamo y cohabitación»: *a toro, mensa et cohabitatione*, cf. 1 Cor 7, 10s; Rom 7, 2; Mc 10, 18; Lc 16, 18)[8]. Los apóstoles quedaron aterrados al comprender las exigencias de la unión irrevocable que establece el matrimonio; por eso nuestro Señor señaló que no era posible sobrellevarlas sino con su gracia: «*No todos comprenden esta palabra, sino aquellos a quienes se concede*» (Mt 19, 11). No hay que admirarse, pues, de que sea tan difícil a los que se han alejado de Cristo, comprender la indisolubilidad del matrimonio y mantener una fidelidad inquebrantable. El matrimonio cristiano, siendo un *sacramento*, no se limita a imponer al hombre caído unas exigencias irrealizables por sus propias fuerzas; por él le otorga Dios el valor que necesita para realizar lo que simboliza y guardar un amor inquebrantable.

El mundo moderno, cada vez más alejado de Cristo, ha rechazado la indisolubilidad del matrimonio, por considerarla como una exigencia excesiva dentro del matrimonio normal, recomendando, en cambio, junto con otros medios mortíferos, el matrimonio «de ensayo», el matrimonio «temporal». Es claro que tales uniones sexuales, desprovistas de la voluntad de permanecer fiel a un amor auténtico y de abrazar sus responsabilidades, están muy lejos de constituir la unión matrimonial instituida por Dios. «Ensayar el matrimonio es tan absurdo como querer ensayar la muerte con un largo sueño»[9].

El que excluye para sí fundamentalmente la indisolubilidad del matrimonio, no recibe el sacramento, es decir, no ha contraído matrimonio, porque el matrimonio se confiere sólo como orden santo de Dios. Aquí tiene aplicación lo dicho al hablar sobre la apertura a la vocación paterna.

M. Brunec, *Tertio de clausulis divortii:* Mt 5, 32 y 19, 9, «Verbum Domini», 27 (1949) 3-16; cf. 26 (1948) 18-26; 214-217.
J. Bonsirven, *Le divorce dans le Nouveau Testament*, Tournai 1949.
—, «*Nisi fornicationis causa*». *Comment résoudre cette «crux interpretum»?*, «Rech. Science Religieuse», 35 (1948) 442-464.

7. Podemos desentendernos de la reciente discusión sobre si esa salvedad es realmente del Señor o si estamos ante una interpolación. Es verosímil la explicación de que esa excepción no mira a un verdadero matrimonio, sino a la cesación de relaciones que ya desde su principio constituían un adulterio y no un verdadero matrimonio. Otros piensan en la tolerancia pastoral de un nuevo matrimonio del esposo abandonado.
8. Dz 977s
9. Bovet, *Die Ehe*, 74.

P. Fransen, S. I., *Ehescheidung bei Ehebruch*, «Scholastik», 29 (1954) 537-560; 30 (1955) 33-49.
P. Palazzini, *L'indissolubilità del matrimonio*, Roma 1952.
H. Portmann, *Das bedrohte Sakrament. Gedanken, zur Ehekrise der Gegenwart*, Kevelaer ²1952.
Th. Blieweis, *Ehen, die zerbrachen*, Viena 1960.
H. Baltensweiler, *Die Ehebruchsklauseln bei Matthaus*, «Theol. Zeitschr.», 15 (1959) 340-356.
J. Dupont, *Mariage et divorce dans l'Évangile de Matthieu 19, 3-12*, Brujas 1959.
G. García Martínez, *Indisolubilidad del matrimonio rato y consumado entre dos partes bautizadas*, Facultad de Derecho Canónico de Comillas, Madrid 1963.
G. May, *Zu Ehescheidung und Wiederverheiratung in protestantischer Sicht*, en «Trierer Theologische Zeitschrift» 73 (1964) 301-308.

d) Divorcio imperfecto

El texto de san Mateo 5, 32 y 19, 9 conforme a la interpretación corriente, autoriza, en ciertas circunstancias y en forma definitiva o temporal, el divorcio imperfecto, esto es, *la disolución de la vida conyugal, permaneciendo firme el vínculo y, por consiguiente, sin autorizar nuevo matrimonio*. Es verdad que el texto no precisa si ese derecho puede aplicarse cuando la comisión de un solo acto de adulterio, o más bien ante una vida inmoral y vergonzosa. El derecho canónico[10], además del adulterio, señala otras causas que pueden hacer insoportable o peligrosa para el alma la vida conyugal, y que justifican, por lo mismo, la separación temporal realizable por propia autoridad o con autorización del obispo diocesano.

Pero téngase en cuenta que el derecho canónico habla como tal, es decir, desde un punto de vista jurídico[11], pero no pretende en modo alguno ni prescribir ni excluir lo que la caridad, rueda maestra de la moral cristiana, impone sobre las leyes escritas. Aunque el adúltero, habiendo quebrantado su promesa de fidelidad, no tenga ningún derecho a que se le conceda la continuación de la vida conyugal, puede suceder, sin embargo, que el cónyuge inocente comprenda que la caridad le impone la obligación de perdonarle, si se arrepiente, en lugar de cerrarle a él y a sus hijos el camino del honor y de la enmienda. Además, no será raro el caso de que el «inocente» tampoco pueda «lavarse las manos» y que, aleccionado por la caída de su consorte, se sienta obligado a un amor más responsable y comprensivo.

10. Can. 1128ss.
11. Cf. can. 1130.

J. PFAB, *Aufhebung der ehelichen Gemeinschaft nach göttlichem, kirchlichem und bürgerlichem Recht,* Salzburgo 1957.

e) Jerarquía dentro del matrimonio

Dentro del matrimonio reina una *sagrada jerarquía,* fundada no sólo sobre la *igualdad esencial* entre el varón y la mujer — ésta es ayuda y compañera, no esclava, ni mucho menos simple instrumento de placer —, sino también sobre su *diversidad.* El papel que desempeña cada uno de los cónyuges es diferente, no sólo por lo que se refiere al acto conyugal, sino por lo que toca a la organización de toda la vida; sin dejar por ello de ser de igual valor y dignidad.

Toda jerarquía supone inferiores y superiores. Por el matrimonio se establece una comunidad de vida y de amor; pero es imposible que se llegue a ella si quiere imponerse una sujeción esclavizante o una autoridad despótica. En el matrimonio sólo debe reinar la «*jerarquía del amor*» [12], con la sola diferencia entre el «*amor que manda y el amor que obedece*» [13]. El marido es acreedor a la *obediencia amorosa* de parte de su esposa en todo cuanto es justo, pero *debe ser su guía y amparo* (Eph 5). De manera que su actitud respectiva puede decirse que va en sentido recíproco: mientras que el marido, en cierto modo desde afuera, lleva el mando de todo aquello que requiera la aplicación de una voluntad metódica y realizadora, la esposa influye decisivamente en la plasmación de la vida conyugal, trabajando desde dentro, por el amor obediente y sumiso, libre de toda ambición de mando. Pero la mujer pierde ese poder e influjo sobre su marido cuando le arrebata el gobierno externo. Claro está que cuando el marido es evidentemente incapaz de manejar la casa, a su mujer le corresponde empuñar el timón.

En cambio, el marido debe dejar a su esposa completa independencia en lo que respecta a su actitud propiamente doméstica. El marido deberá prestarle oídos en aquellas cosas en que la esposa demuestra una mayor competencia. Particularmente en lo que toca a la educación de los hijos es indispensable la perfecta armonía de ambos. Por último, notemos que no han de entregarse a mezquinas disputas, sino que deben dar pruebas de aquel amor auténtico que se han de profesar los casados, por estar basado en Cristo nuestro Señor. «Para que la superioridad no engría, ni la subordinación humille, el matrimonio ha de ser una sociedad en donde se viva al unísono con Cristo; entonces todo lo inspira aquel amor que no toma ni acepta nada sino dándose por completo» [14]. Bien entendido, el ideal de socio, como en las sociedades industriales, no se opone a un orden auténticamente santo [15].

12. Cf. *Casti connubii,* n.° 10, CED, 947.
13. HOFMANN, *Gesegneter Ehebund,* Passau 1949, 53.

F. W. BOSCH, *Neue Rechtsordnung in Ehe und Familie. Eheschliessung-Ehescheidung-Gleichberechtigung,* Siegburg 1954.
K. MÖRSDORF, *Die hierarchische Struktur von Ehe und Familie,* «Stimmen der Zeit», 151 (1952-53) 322-336.
G. REIDICK, *Die hierarchische Struktur der Ehe,* Munich 1953.
I. ZEIGER, S. I., *Gleichberechtigung der Frau und neues Familienrecht,* «Stimmen der Zeit», 150 (1952) 176-186.
—, *Heile Ehen,* «Stimmen der Zeit», 146 (1950) 423-429.

2. *El matrimonio como sacramento*

a) El signo sacramental

Las notas características del matrimonio (unidad, indisolubilidad, destinación a la fecundidad, jerarquía del amor) se ponen divinamente de manifiesto *en el simbolismo sacramental.*

El amor fecundo, indisoluble de Cristo, jefe y defensor de la Iglesia, su única, predilecta y santa esposa, y el amor fecundo, constante y obediente de la Madre Iglesia para con Cristo nuestro Señor: he ahí lo que representa el pacto de unión matrimonial de los casados y lo que se han de esforzar por reproducir en su vida.

Es así como el matrimonio entra de lleno en el gran misterio del amor redentor de Cristo y de la Iglesia, y como adquiere una fecundidad, firmeza y santidad infinitamente más profunda.

Son los mismos desposados los que *se administran a sí mismos el sacramento, al darse en la debida forma la palabra de mutua fidelidad,* por la cual entran en el santo estado del matrimonio tal como Dios lo instituyó, con sus notas esenciales de unidad, indisolubilidad y destinación a la fecundidad. Si llegasen a excluir positivamente de su contrato matrimonial alguna de estas sus propiedades, ni recibirían el sacramento, ni contraerían realmente matrimonio. Para determinar entonces si deben simplemente separarse o convalidar el matrimonio, no es suficiente tomar en consideración las frías determinaciones del derecho; es preciso atender a cuantas

14. H. VOLK, *Die Ehe,* 1952, 50.
15. Cf. *El matrimonio en nuestro tiempo,* pág. 109-163.

responsabilidades haya dado origen el acto realizado, no sólo del uno al otro, sino acaso respecto de los hijos, y más que todo, a la posibilidad de llegar a un matrimonio feliz y ventajoso.

Contraerían el matrimonio válida pero indignamente, si considerasen el contrato matrimonial como un todo indisociable de sus propiedades esenciales, pero no tuviesen la voluntad de cumplir fielmente las obligaciones que de él dimanan de un modo esencial y necesario. Quien recibe el sacramento del matrimonio en estado de pecado mortal y dándose cabal cuenta de ello, comete un grave sacrilegio. Conforme enseñan los teólogos, con la adquisición de la gracia revive dicho sacramento recibido indignamente.

b) Misión pastoral de la vida en matrimonio

Son los desposados quienes se administran a sí mismos el sacramento del matrimonio: esta verdad expresa elocuentemente la mutua relación «sacerdotal» y *pastoral en que se colocan*[16]. «La vocación al matrimonio cristiano es vocación a desempeñar un perpetuo ministerio divino, con el fin de que Cristo viva entre ambos cónyuges»[17]. Si los padres tienen ya naturalmente una misión que cumplir con sus hijos, la «consagración» sacramental les confiere, con respecto a ellos, un ministerio sacerdotal.

Por esto santo Tomás ve en la paternidad cristiana «cierto paralelismo con el sacerdocio jerárquico»[18]. De ahí que el mismo «santo Tomás insista tanto en la responsabilidad que para bien espiritual del consorte entraña el cumplimiento del débito conyugal como *remedio* de la concupiscencia»[19].

La mutua donación de la palabra de fidelidad sacramental establece una alianza; la palabra contrato es aquí inadecuada[19a]. Es evidente que el matrimonio, por ser un sacramento y sellar la unión personal de los amores, está muy por encima de los simples contratos de justicia conmutativa. Porque *matrimonio significa unión amorosa y personal en Cristo y en la Iglesia, y para Cristo y para la Iglesia.* Por lo mismo la infidelidad y la denegación del amor debido es infidelidad y desamor para con Cristo y la Iglesia. «El "sí" del sacramento

16. Estas verdades que aquí no hago más que indicar someramente las he estudiado con amplitud y desde el punto de vista pastoral y sociológico en mi libro *El matrimonio en nuestro tiempo,* pág. 163-234 *(La familia, comunidad de salvación).*
17. H. Kuhaupt, *Die Hochzeit zu Kana,* 108.
18. Cf. *S. c. Gent.* l. iv c. 58; J. Fuchs, *Sexualethik des hl. Thomas,* 34.
19. J. Fuchs, l. c., pág. 203.
19a. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 48; el texto latino emplea el término *foedus.*

es comparable a una fórmula de profesión religiosa o al "fiat" de la anunciación»[20]. «El sacramento del matrimonio *consagra a Dios,* algo así como los votos religiosos»[21]. «El pacto se deposita en manos de Cristo. Y preservar este templo santo de Dios de toda profanación es un servicio divino»[22]. «Así como Dios antiguamente se adelantó a unirse a su pueblo por una alianza de amor y de fidelidad, así el Salvador de los hombres y Esposo de la Iglesia sale al encuentro de los esposos cristianos por medio del sacramento del matrimonio. Además, permanece con ellos, para que los esposos, con su mutua entrega, se amen con perpetua fidelidad, como Él mismo ha amado a la Iglesia y se entregó por ella»[23].

Podría, pues, hablarse de una *consagración de los padres* por el matrimonio, para señalar el carácter cultual y religioso de dicho sacramento, puesto que por su recepción quedan los desposados dedicados al divino servicio en el cuerpo místico de Cristo. Así se pone también particularmente de manifiesto la administración realmente *eclesiástica* del sacramento, gracias al carácter de *bautizados* y, por tanto, «sacerdotal», con que están marcados los cónyuges.

c) El matrimonio, sacramento de la Iglesia

El sacramento del matrimonio *es esencialmente un don de la Iglesia* a sus hijos; a su vez hacen éstos por él *donación de sí mismos a la Iglesia.* Ya el simbolismo de los signos sacramentales nos orienta hacia la única fuente de salvación y santificación, hacia la comunión de amor entre Cristo y la Iglesia.

Además, el carácter eclesial del sacramento del matrimonio se pone de manifiesto por la forma prescrita para su validez. Los contrayentes católicos deben darse el consentimiento ante dos testigos y ante el párroco (o ante el ordinario del lugar) o ante el delegado de éstos, que los interroga. En peligro de muerte, y cuando se prevé que durante un mes será imposible encontrar un sacerdote competente que presencie el matrimonio, no exige la Iglesia para su validez sino la presencia de dos testigos que puedan atestiguar el consentimiento dado[24]. Pero aun entonces el sacramento es de veras un don de Cristo *por medio de la Iglesia.* Lo cual vale incluso para los fieles no católicos, que, sin observar la forma canónica, se den mutuamente el consentimiento irrevocable. La Iglesia, al dispensarlos de la forma prescrita, les ofrece el tesoro de la gracia sacramental, presuponiendo su buena fe y rectitud.

20. Philipon, O. P., *Les sacrements dans la vie chrétienne,* París 1947, 263.
21. D. v. Hildebrand, *Die Ehe,* 32. 22. L. c.
23. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 48.
24. CIC, can. 1098.

El sacramento del matrimonio está sujeto únicamente a las leyes de la Iglesia; sólo ella puede establecer los impedimentos que lo hagan ilícito o inválido (impedimentos impedientes o dirimentes), así como también la forma requerida para su licitud o validez. Sólo a la Iglesia confió Dios el cuidado de proclamar y defender este santo estado. Por lo mismo, los desposados cristianos deben estar siempre atentos a las enseñanzas y consignas recibidas de la Iglesia a este respecto.

El *Estado* tiene el derecho de legislar sobre el matrimonio de los no cristianos, pero sólo en cuanto respecta al orden natural. Tratándose del matrimonio de los cristianos, el Estado sólo tiene derecho a regular sus efectos *civiles* (como son los derechos familiares o hereditarios, la representación legal de la familia, apellidos, etc.). Esto entraña, como es natural, el derecho del Estado a informarse debidamente del matrimonio contraído por sus súbditos.

Se hace reo de injusticia el Estado que obliga a los cristianos al matrimonio civil antes de contraer el matrimonio eclesiástico. El católico que por fueza tenga que someterse a tales leyes, no puede dar su consentimiento válido y auténtico al contrato matrimonial al realizar esa simple ceremonia civil.

El Estado debe enderezar toda su legislación, pero sobre todo la referente al matrimonio, al provecho de la familia y al mantenimiento de la pureza y firmeza del matrimonio y en especial del cristiano. Cavan su propia fosa los Estados que, además de ofrecer mil posibilidades al divorcio (que en realidad no es tal), dictan leyes sobre bienes conyugales y toman otras medidas que socavan la estabilidad matrimonial.

Pueden presentarse graves circunstancias en las que, aun al católico, le sea lícito recurrir al divorcio civil; por ejemplo, cuando habiendo sido nulo el matrimonio eclesiástico (o excepcionalmente, aunque éste hubiera sido válido) no hay otro medio para llegar a la separación del tálamo y cohabitación, autorizada, en ciertos casos, por la Iglesia para escapar a graves perjuicios o sanciones, o para asegurar la educación cristiana de los hijos. Pero nunca se ha de olvidar que la sentencia del Estado, en cuestión matrimonial, ni puede unir ni puede separar, y que no produce más que efectos civiles.

Tampoco se ha de olvidar que el matrimonio no es un contrato natural al que venga a añadirse un sacramento. *Es el mismo contrato matrimonial el que se convierte en sacramento para el cristiano; es él el signo que produce la gracia misteriosa del inmenso*

amor del Salvador, quien, al inmolarse en la cruz, santificó a la santa Iglesia y la conquistó para sí (Eph 5). Por consiguiente, el consentimiento matrimonial del católico, dado simplemente ante la autoridad civil, al faltarle la forma prescrita por la Iglesia para su validez, no constituye verdadero matrimonio, sino una abominable unión, registrada civilmente. Si efectivamente existe voluntad de contraer matrimonio, una unión matrimonial no se ha de calificar de concubinato, sino de matrimonio inválido.

La relación del matrimonio entre cristianos con el misterio de la Iglesia obliga a los católicos a ver siempre su matrimonio con la mirada puesta en la Iglesia, a procurar, en la elección de esposo, que su matrimonio pueda ser un reflejo de la fidelidad de Cristo a la Iglesia, a poner su matrimonio bajo la bendición expresa de la Iglesia y a mirar en todas las cuestiones matrimoniales, ante todo, el bien de la Iglesia.

d) Matrimonios mixtos

En el derecho canónico se define el matrimonio mixto[25] como la unión matrimonial de un católico y un no católico bautizado (impedimento impediente matrimonial de la diferencia de confesión) o con un no bautizado (impedimento dirimente de la diferencia de culto). Desde el punto de vista de la moral, el matrimonio de un católico con otro católico que sea prácticamente incrédulo o incluso antirreligioso, puede ser calificado de matrimonio mixto con mucho mayor razón que el matrimonio de un católico con una persona de acendrada religiosidad perteneciente a otra confesión cristiana distinta o incluso a otra religión. El matrimonio de un católico con un comunista, aun cuando éste no haya abandonado todavía externamente la Iglesia, en la práctica actual del derecho entra entre las reglas de matrimonio mixto[26]. La nueva codificación del derecho canónico[26a] prestará mayor atención, por un lado al fenómeno del ateísmo, y por otro a los afanes de ecumenismo.

Prescindiendo de los cambios de las condiciones proyectadas del derecho canónico, siguen en vigor como exigencias morales perdurables a la conciencia bien formada de un católico: 1) Ha de estar moralmente seguro de que el cónyuge le dejará plena libertad de conciencia, incluido el libre ejercicio de su religión. 2) Ha

25. Sobre el matrimonio mixto, véase mi obra *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona [3]1966, pág. 234-306, y el artículo *Mischehe* en LThK, [2]VII, p. 437-444.
26. Cf. AAS 41 (1949), 427.
26a. Cf. instrucción de la Congregación del Santo Oficio sobre el matrimonio mixto, del 18 de marzo de 1966, AAS 58 (1966) p. 235-239.

de tener la posibilidad de dar testimonio de su fe ante los hijos que se esperan. 3) El católico está obligado en conciencia a hacer desde un principio y siempre todo lo posible para asegurar el bautismo y educación católicos de sus hijos. Por un lado la moral no puede exigir que nadie que carece de vocación de soltero renuncie a casarse antes que correr el riesgo de tener que admitir que sus hijos sean bautizados y educados en otra confesión que la católica. Por otro lado, un católico piadoso y convencido evitará un considerable riesgo en este sentido siempre que tenga la posibilidad de buscar la felicidad matrimonial con un buen cónyuge de la misma confesión o con uno que le garantice la educación católica de los hijos.

Para impedir mayores desgracias, puede la Iglesia conceder dispensa del impedimento matrimonial a un católico, aunque éste no pueda presentar motivos que, ante Dios y su conciencia, justifiquen su petición. No pocas veces sucederá que el que solicita la dispensa esté *subjetivamente* persuadido de que le asisten motivos reales y suficientes.

Un católico no puede contraer ante Dios la responsabilidad de unirse en un matrimonio mixto, sino cuando está convencido de que las condiciones antes dichas han de cumplirse fielmente, y sólo si se siente *dispuesto a trabajar con celo ardiente y prudente en la salvación de su consorte, cumpliendo la misión sacerdotal y pastoral que confiere el sacramento.* Ni bastará que esté resuelto a guardar su propia fe, pues ni eso será posible en la práctica sin una caridad ardiente que lo lleve a empeñar sus fuerzas en pro del bien espiritual de su mayor prójimo, el cónyuge, caridad que nada tiene que ver con intolerancia. La virtud de la auténtica tolerancia prohíbe, sin embargo, el matrimonio mixto en el caso de que a la parte no católica sólo en detrimento de su conciencia le sea posible hacer las promesas exigidas por la Iglesia.

G. REIDICK, *Die Mischehe - Stein des Anstosses zwischen den Konfessionen,* en «Una-Sancta-Rundbriefe» 16 (1961) 212-226.
G. MAY, *Katholische Kindererziehung in der Mischehe,* Tréveris 1966.
P. WIRTH, *Mischehen-Instruktion und Ökumenismus,* Friburgo de Brisgovia 1966.
J. G. GERHARTZ, S. I., *Die Mischehe, das Konzil und die Mischehe-Instruktion, Wunsch und Wirklichkeit,* en «Theologie und Philosophie» 44 (1966) 376-400.
E. DECOUDIN, *Réflexions sur la nécessité d'une pastorale des mariages mixtes,* en «Lumen votae» 19 (1964) 99-110.
G. BAUM, *Mixed Marriage — An Ecumenical Issue,* en «The Ecumenist» 4 (1966) 73-76.

e) El matrimonio, sacramento permanente

Mediante su indisolubilidad, expresa permanentemente al matrimonio, y no sólo en el momento en que se contrae, el fiel amor de Cristo por su Iglesia. Por eso puede decirse que, en cierto sentido, el matrimonio es un *sacramento permanente.* Dice la encíclica *Casti connubii:* «mientras viven los cónyuges es siempre su sociedad sacramento de Cristo y de la Iglesia» [27].

Esta consideración ha dado origen a la reciente teoría de que la gracia sacramental, la que procede del sacramento *ex opere operato,* por su intrínseca eficacia, no se otorga únicamente en el acto de contraer matrimonio (o en el momento de su reviviscencia), sino cada vez que se consuma (y según otros, aun cada vez que se abstienen de consumarlo). Yo creo que la opinión tradicional es la única sostenible. Ésta enseña que toda la vida matrimonial en su conjunto queda bajo el influjo santificador de la gracia recibida una vez en el momento de contraer; o sea, que si toda la existencia conyugal queda al amparo de la gracia sacramental, concedida precisamente para realizar la misión que encierra dicho estado, no se excluye de ningún modo de ese influjo ni siquiera la relación conyugal. Pero de esto no se puede concluir que cada vez que se consuma el matrimonio *se otorgue nueva gracia sacramental y se conceda directamente un aumento de la gracia santificante.*

Las razones especiales que van contra la teoría moderna son las siguientes:

1) No tiene ningún fundamento en la tradición.

2) La consagración cultual del sacramento sólo se otorga una vez. No hay razón alguna para afirmar que se concede siempre un nuevo aumento sacramental de la gracia santificante.

3) La teoría moderna crea el peligro de exaltar desmesuradamente el comercio carnal dentro de la vida de los cónyuges. Los desposados necesitan la gracia del sacramento también para la educación de los hijos, para soportarse mutuamente, para la oración común. Tampoco se ve por qué la unión marital debería dispensar cada vez de nuevo la gracia sacramental, mientras que el resto de la vida conyugal debería permanecer privado de la fecundidad de esa gracia.

4) Esta teoría, que coloca unilateralmente la unión sexual en el puesto de honor de la gracia matrimonial, deberá lógicamente o atribuir la concesión de la gracia sacramental a la legítima continencia del matrimonio —lo que iría contra la doctrina del signo sacramental productor de la gracia, que debe ser perceptible—; o bien rebajar el valor de la legítima continencia exaltando el de la unión marital, puesto que según la teoría, si la continencia no obedece a una obligación, privará a los esposos de un aumento sacramental de la gracia santificante; pero ello es poner un tropiezo a la autodisciplina dentro del matrimonio.

27. AAS 22, 1930, pág. 583.

5) Pero la teoría presenta un reverso ineludible, y es que obligaría a admitir que la consumación del matrimonio en pecado mortal sería un sacrilegio formal y gravemente pecaminoso, conclusión a que nunca llegó la tradición cristiana de todos los tiempos [28]. Ya se ve a qué gravísimas consecuencias habría que llegar respecto de la petición o cumplimiento del débito en pecado. Claro está que desdice de la dignidad de este sacramento el cumplir su deber en pecado mortal; pero ello no constituye sacrilegio.

6) ¿Cómo puede conciliarse esta teoría con la doctrina enseñada por la Iglesia de que la virginidad es en sí preferible al matrimonio, si por ella vienen a perderse tantísimos aumentos de gracia santificante?

7) Finalmente, Pío XII, en su encíclica *Sacra virginitas* [29], se pronunció contra la moderna teoría; y creemos que con esto se le ha cerrado el paso definitivamente.

JUAN XXIII, alocución de 25-10-1966, sobre la santidad del matrimonio; véase en P. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios,* Acción católica española, Madrid ²1966, II, 2451ss.

H. VOLK, *Das Sakrament der Ehe,* Munster 1952.

J. EGER, C. SS. R., *Ring und Kreuz. Betrachtungen für Braut- und Eheleute über das grosse Geheimnis christlicher Liebe und Ehe,* Augsburgo ³1954.

K. ADAM, *Die sakramentale Weihe der Ehe,* Friburgo de Brisgovia 1930.

D. VON HILDEBRAND, *Die Ehe,* Munich 1929.

H. RONDET, *Mariage et Corps Mystique,* Le Puy 1943.

—, *Introducción a la teología del matrimonio,* Herder, Barcelona 1962.

A. M. CARRÉ, *Compagnons d'éternité,* París 1938.

J. LECLERCQ, *Matrimonio natural y matrimonio cristiano,* Herder, Barcelona 1967.

R. MAISTRIAUX, *Le mariage route de sainteté,* Tournai ³1951.

C. HOLBÖCK, *Die Zivilehe,* Innsbruck 1950.

H. ARBOLEDA VALENCIA, C. SS. R., *El matrimonio civil de colombianos católicos en el exterior,* Ed. Carvajal, Bogotá 1963.

V. MONTSERRAT MELLÁ, O. P., *Derecho matrimonial canónico,* ELE, Barcelona 1961.

D. HYDE, *Respuesta al matrimonio,* Ed. Marfil, Alcoy 1962.

Sacra Romana Rota, Bruklynien, *Nullitatis matrimonii ex invalida dispensatione super impedimento disparitatis cultus ob insincere praestitas cautiones.* Sentencia def. 4 abril 1951, «Monitor Eccl.», 76 (1951) 271-273. Cf. F. NOGUES, *Un nouveau cas de nullité matrimoniale,* «Rev. Droit Can.», 1 (1951) 202-221.

P. GARCÍA BARROSO, *Matrimonio civil de españoles dentro y fuera de España,* Ed. F. Erola, Tánger 1958.

E. REGATILLO, *Derecho matrimonial eclesiástico,* Sal Terrae, Santander 1962.

28. Es cierto que este argumento no tiene sino una fuerza probativa limitada. H. DOMS replica, con razón, en su notabilísima obra *Dieses Geheimnis ist gross. Eine Studie über theologische und biologische Sinnzusammenhänge,* Colonia 1960, pág. 97: «Es cierto que, a mi entender, no se puede afirmar que sea pecado mortal el realizar el acto matrimonial en pecado mortal; pero se puede preguntar si semejante acto, realizado por un cristiano, está moralmente en perfecto orden.» No debemos echar en olvido el aspecto cultual del matrimonio ni el de la castidad conyugal.

29. AAS (1954), 176.

MONS. JANSEN, *El matrimonio en la Iglesia y en el mundo,* C. Lohlé, Buenos Aires 1962.

D. F. MILLER, *El matrimonio tiene sus leyes,* ibíd., 1964.

E. SCHILLEBEECKX, *Mariage. Human Reality and Saving Mystery,* Nueva York 1966.

3. *El servicio de amor en el matrimonio*

a) El amor al servicio de la salvación y de la vida

Si la prole es el primero y el último fin del matrimonio, el amor y la fidelidad es lo que le da su forma [30]; sólo el amor puede dictar a los esposos la manera de observar con sentido la alianza del matrimonio y la forma verdaderamente digna y humana de comunicar la vida. Además, el amor matrimonial es el *alma y la forma* del matrimonio, como afirma santo TOMÁS, por cuanto está en la base del simbolismo del sacramento. El amor matrimonial, en sí mismo, *está al servicio de la vida,* puesto que el fin del matrimonio es comunicar la vida; pero en cuanto reclamado por el sacramento, tiene que ser un amor en Cristo y por lo mismo un amor que en todo, aun en la relación matrimonial, prefiera a todo lo demás *el bien espiritual del cónyuge,* o mejor, *el bien espiritual de ambos,* y lo procure por todos los medios, un amor que persiga los maravillosos designios de Dios sobre la prole [31].

Ese inmenso y generoso amor en Cristo, que precisamente ha de informar las relaciones matrimoniales más íntimas, hasta ponerlas al servicio de la vida en sentido realmente humano y cristiano, tiene que ocupar el primer plano en sus preocupaciones morales; sólo así harán perfecto y feliz su matrimonio. El amor es el «alma», la «forma» de todas las virtudes. Pero sería un error pretender que el *fin primero del matrimonio* y su sentido propio está en el amor conyugal entendido en forma puramente sexualerótica, para concluir luego que la procreación está subordinada al amor entendido en esta acepción restringida. Sólo del amor en sentido pleno puede afirmarse que es lo más grande.

El servicio a la vida mediante la procreación y la educación es un valor de primer orden al tiempo que la finalidad específica distintiva del matrimonio, cuyo sentido formal propio constituye. De

30. ST III, q. 29, a. 2.

31. H. DOMS expone bien en la obra citada la íntima unión de los diversos fines del matrimonio en el amor libertador y constantemente fecundo de Cristo por su Iglesia, es decir, en el sacramento, que por eso da una participación figurativa en el mismo.

aquí no se ha de inferir, con todo, que el amor conyugal sea algo secundario en el matrimonio. Como forma esencial del matrimonio, el amor conyugal es en sí mismo de fundamental importancia y, como cada día resulta más evidente en nuestros tiempos, la base y la garantía del servicio a la vida. El amor conyugal sin la aceptación íntima y profunda del servicio a la vida no sería auténtico, del mismo modo que el suscitar una vida fuera del amor conyugal sería una profanación.

En este sentido, Alfonso de Ligorio acometió un considerable intento de sistematización: «En el matrimonio se pueden determinar tres clases de fines: fines intrínsecos y esenciales; fines intrínsecos, pero dependientes de las circunstancias; y fines extrínsecos dependientes de las circunstancias. Los fines intrínsecos y esenciales *(fines intrinseci essentiales)* son dos: la donación mutua *(traditio mutua)*, de la que se sigue el deber de entrega conyugal, y la unión indisoluble. Los fines intrínsecos pero dependientes de las circunstancias *(accidentales)* son asimismo dos: la procreación de la prole y el apaciguamiento de los instintos. Los fines extrínsecos y dependientes de las circunstancias pueden ser varios» [32]. San Alfonso quiere que el matrimonio y las cuestiones relacionadas con el trato conyugal sean considerados en esta perspectiva [33]. Si falta la voluntad de mutua entrega, de comunidad indivisa de vida y de unión indisoluble, no tiene lugar el matrimonio. Lo mismo hay que decir cuando se rechaza al hijo como fundamentalmente propio del matrimonio, ya que el hijo es un *fin intrínseco*. Pero toda vez que aspirar a él depende de circunstancias externas, el matrimonio puede ser lícito y válido cuando como consecuencia de circunstancias especiales (por ejemplo, el matrimonio entre personas estériles), no es posible esperar descendencia o ésta no es deseable por razones de verdadera responsabilidad. Análogamente, la plena comprensión de cada acto de la unión conyugal exige que se considere en relación con la finalidad específica del matrimonio, incluido el servicio a la vida; sobre la ordenación de cada acto conyugal a la procreación se ha de juzgar a tenor de las circunstancias.

Los deseos fundamentales de las manifestaciones de Pío XII, si no ya las propias formulaciones, han proseguido en la consideración del concilio Vaticano II: Es errado coordinar externamente el servicio a la vida con el amor conyugal cual un «fin de segundo orden» o subordinarlo en cuanto fin. Es un peligro mortal para el matrimonio y para el amor conyugal querer entenderlo desligado del servicio a la vida. Tras las reorientación de los «fines del matrimonio» suele ocultarse un personalismo anticristiano y egoísta

32. San ALFONSO DE LIGORIO, *Theologia moralis*, liber VI, cap. II, dubium I, n. 882, ed. Gaudé, vol. IV, p. 61. Cf. CL. LACROIX, *Theol. moralis... Busenbaum, pluribus partibus aucta a Cl. Lacroix* II, liber VI, pars, III, n. 236: C. RONCALLIA, *Universa Moralis Theologia*, t. I, tr. XXI, q 2, n. II.
33. San ALFONSO, l. c, n. 927.

para el que el fin de toda la vida no es sino el perfeccionamiento de la personalidad mal comprendida en su forma somática, sensual y psíquica. El consorte se busca hasta cierto punto tan sólo como medio para el fin, prescindiéndose luego de él. Un fin específico lo es ciertamente, al mismo tiempo que el servicio a la vida, el perfeccionamiento de la personalidad de los esposos —¡y de los hijos!— pero de la personalidad en el sentido de «desarrollo de la imagen de Dios en nosotros» [33a]. Dirigiendo la mirada exclusivamente al propio yo y preocupándose tan sólo de sí mismo se pierde el verdadero yo del hombre. Encontramos nuestro verdadero yo y cumplimos con nuestro legítimo cuidado por nuestro propio perfeccionamiento sólo cuando los ordenamos al Creador y Salvador y a la salvación del prójimo.

Principalmente en sus alocuciones a los recién casados, pero también en sus declaraciones doctrinales, Pío XII valoró como convenía los valores personales que los casados pueden desarrollar en la unión conyugal y en el placer espiritual, psíquico y corporal que Dios colocó en ella; todo lo cual, sin embargo, está condicionado al orden y subordinación que Dios, creador y redentor, colocó entre los fines del matrimonio [34]. «El matrimonio no es solamente para la procreación, sino que la naturaleza del vínculo indisoluble entre las personas y el bien de la prole requieren que el amor mutuo de los esposos mismos se manifieste ordenadamente, progrese y vaya madurando. Por eso, si la descendencia, tan deseada a veces, faltare, sigue en pie el matrimonio, como intimidad y participación de la vida toda, y conserva su valor fudamental y su indisolubilidad» [35].

J. G. ZIEGLER, *Die Ehelehre der Pönitentialsummen von 1200-1350*, Ratisbona 1956.
P. ABELLÁN, S. I., *El fin y la significación sacramental del matrimonio desde S. Anselmo hasta Guillermo de Auxerre*, Granada 1939.
J. FUCHS, *Vom Sinn der Ehe*, «Trierer Theol. Zeitschr.», 58 (1949) 65-128.
—, *Die Ehezwecklehre des hl. Thomas von Aquin*, «Theol. Quart.», 128 (1948) 398-462.
A. AUER, *Weltoffener Christ*, Dusseldorf [2]1962, 212-265.
D. v. HILDEBRAND, *Der Sinn der Ehe und das Problem der Überbevolkerung*, «Stimmen der Zeit», 169 (1961) 185-201.
G. ERMECKE, *Zur wissenschaftlichen Diskussion über die kirchliche und theologische Lehre von den «Ehezwecken» und über die «Natur des ehelichen Aktes»*, «Theol. und Glaube», 52 (1962) 350-361.

33a. TH. BOVET, *Die Ehe*, p 70
34. AAS 43 (1951) 848-852.
35. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 50.

ÁNGEL DEL HOGAR, *Matrimonio, camino de santidad,* Bilbao [4]1957.
T. GOFFI, *Amore e sessualità* II, Brescia 1964.
H. KLOMPS, *Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus,* Colonia 1964.
B. y A. VINCENT, *Ehefreude und Kinderzahl. Menschliche Erfahrung und ärztliche Winke,* Lucerna 1964.
B. HÄRING, *Um die Berufung ehelicher Liebe, Ewige Grundsätze im Lichte neuer Bewusstseinsinhalte,* en «Theologie der Gegenwart» 7 (1964) 63-71.
J.D., *Zur Frage der Geburtenregelung. Versuch eines neuen Ansatzes,* en «Theologie der Gegenwart» 7 (1964) 71-79.
H. DOMS, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft. Walberberger Studien,* t. 2, Maguncia 1965.
R.M. FAGLEY, *Doctrines and Attitudes of Major Religions in Regard to Fertility,* en «The Ecumenical Reviev» 17 (1965) 332-344.
E. MCDONGH, *Die neure englisch-sprachliche Literatur zur Moraltheologie der Ehe,* en «Concilium» 1 (1965) 427-440.
A. RUMMEL, A. AUER, A. KÖBERLE, *Bewusst verantwortete Elternschaft,* Academia de la Diócesis de Rotemburgo 1965.
J. DAVID, S. I., *Neue Aspekte der der kirchlichen Ehelehre,* Bergen-Enkheim 1966.
M. NOVAK, *Eheliche Praxis — Kirchliche Lehre: Erfahrungsberichte,* Maguncia 1966.

b) El amor conyugal y el afecto sensible

Para los espíritus superficiales, nada tan impreciso en sus expresiones como la de «amor» conyugal. Por eso hay que recalcar muy bien con san AGUSTÍN que «no es el amor pasional y sensible, sino la caridad que de Dios viene, la que afianza las buenas relaciones entre los casados» [36]. Un buen matrimonio no puede fundarse simplemente sobre el *afecto sensible;* la unión indisoluble requiere un auténtico amor consciente. Con todo, el afecto natural y la simpatía de los caracteres «tiene su importancia en la constitución del matrimonio. Es Dios mismo quien así lo ha dispuesto» [37]. El mismo Pío XI [38] afirma que la elección del consorte depende del «afecto leal». Lo esencial, evidentemente, es el amor en Dios, el amor afianzado por el pacto de fidelidad. Pero este amor no puede estar en el aire, por decirlo así; tiene que englobar y vivificar el amor natural, el afecto sensible. El amor conyugal no escapa a las condiciones de las demás relaciones humanas, que para ser estrechas y cordiales suponen un afecto sincero; así las relaciones de amigos, de padres a hijos y viceversa; así también el amor conyu-

36. SAN AGUSTÍN, *Sermo* 51, n.° 21, PL 38, 344.
37. E. BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen,* Tubinga 1932, 341.
38. *Casti connubii,* CED, 941ss.

gal, que debe ir hasta hacer de ambos cónyuges «una sola carne». *Para permanecer a la altura de su dignidad tiene que apoyarse sobre la recíproca simpatía espiritual y el afecto sensible.* Pero al paso que éste jamás podrá engendrar amor y caridad auténticos, aquélla, con su delicadeza, es verdaderamente capaz de despertar y atizar aquel afecto, siempre que no exista dentro del matrimonio una causa positiva de aversión.

No todo matrimonio puede ser «de amor», fruto de un mutuo «enamoramiento»; pero siempre será arriesgado lanzarse al matrimonio sin ninguna inclinación psíquica o sensible. Es, en cambio, moralmente reprobable el ir al matrimonio empujado por la simple consideración de ventajas materiales o sociales, *a pesar de que se experimenta una positiva repugnancia.*

En cuanto a las relaciones conyugales, hay que decir que no llevarán ese carácter de humana dignidad y respeto, si no se profesa un amor verdaderamente espiritual, pero capaz de despertar la sensibilidad y encender el afecto. Dios crea el alma de la criatura *dentro de la fragua misteriosa del amor.* Es, pues, voluntad de Dios *que también los padres lo engendren y conciban primero por el mutuo amor.* Cuando falta el afecto conyugal, la misma relación marital, aun realizada con miras a la fecundidad, reviste cierta frialdad inoportuna y la rudeza de un acto «hecho por cumplir». El débito sin amor trae el peligro inminente de que predomine el instinto bestial indomable. Dios crea con amor; por eso quiere que los cónyuges colaboren no sólo en la obra de su poder, sino también en la de su amor creador.

El afecto sensible, y el mismo eros psíquico y la pasión, son variables e inconstantes en el hombre pecador por naturaleza; sólo es fiel y constante el amor que en Dios se funda, el que se dedica con respeto a la obra creadora, el que inspira veneración y reverencia hacia el consorte. Este amor puede impedir que se extinga el afecto sensible, o por lo menos que se extravíe. Si el eros viene a enfriarse, *la divina caridad nunca muere.* También para los casados vale el panegírico de san Pablo a la divina caridad (1 Cor 13).

c) Afecto sensible y fidelidad

El verdadero amor conyugal exige sobre todo un pacto incondicionado de fidelidad, basado en la absoluta voluntad de mantenerla. Sin una perfecta fidelidad, es insincero el mismo amor sexual, y es ilegítima toda manifestación suya, pues está privado de la

nobleza del verdadero amor, el cual pide y produce la fidelidad en todos los campos, y sobre todo en éste. La fidelidad que se ha jurado no debe estar sujeta a los vaivenes del afecto sensible. La verdadera fidelidad y el amor profundo están por encima de los cambios del atractivo puramente sensible, al que deben dominar e informar.

Cuando las leyes del Estado ofrecen la posibilidad del divorcio y de nuevas nupcias, desaparece el sentimiento de la fidelidad en cuantos las aceptan de buena gana. Por eso, aun ante los más santos juramentos emitidos por quienes no piensan como católicos, aparece siempre un interrogante, por la posibilidad que se les ofrece siempre de romper en cualquier momento la fidelidad y el amor. Todas las protestas de amor en vista de llegar a un compromiso matrimonial no pasan de ser mentiras disfrazadas, si no van apoyadas por la firme voluntad de serles fiel. Amor revocable y fidelidad quebradiza son una contradicción en los términos. Y en este campo son una máscara mortífera.

Las nuevas nupcias de un divorciado se celebran con una fórmula solemne como la eternidad: «¡Hasta que la muerte os separe!»; pues así suelen practicarlo muchos ministros acatólicos. Tales nupcias falsifican tremendamente el sentido del amor y de la fidelidad, y no pueden tomarse sino como una provocación al Dios siempre fiel.

d) El amor en el matrimonio desafortunado

Amor crucificado: he ahí lo que tiene que ser el amor conyugal, para ser perfecto y constante. La vida matrimonial del cristiano tiene que ser también seguimiento del Salvador crucificado. El pacto de fidelidad entre Cristo y su Iglesia, pacto significado por el sacramento del matrimonio, quedó sellado en la cruz con los amargos dolores del corazón del Salvador, por la ingratitud de amigos y enemigos. «No puede comprenderse perfectamente el significado del matrimonio cristiano, sino contemplándolo ante el Calvario»[39]. Tampoco podrá llevarse constantemente y con provecho la cruz del matrimonio, sino en virtud de la fuerza que comunica el sacrificio de Cristo en la cruz. Por la fe, la oración y la recepción del manjar eucarístico se llegarán a superar los sacrificios que trae aparejados aun el matrimonio afortunado, y los

39. Hornstein Faller, *Gesundes Geschlechtsleben,* 363.

mayores y perpetuos del desafortunado; no se tomarán entonces los sufrimientos como una maldición, sino como un medio de seguir más eficazmente a Cristo y de reproducir su amor constante y vencedor del sufrimiento.

Apenas se encontrarán casados que no sufran de tiempo en tiempo amargos desengaños en las ilusiones de su primer amor. Estas y otras cruces, especialmente las que provienen de las recíprocas desatenciones y flaquezas, son un medio de preservación contra el peligro que se oculta en todo amor conyugal, y *que es el de elevar indebida y abusivamente el amor humano a la categoría de religión.* En el Nuevo Testamento se inculca enérgicamente a los casados que, para estar siempre prontos a obedecer al amor de Dios, vivan como si no estuviesen casados ni distraídos o coartados por ningún amor humano (1 Cor 7, 29). La cruz cotidiana del amor conyugal es una ayuda para llevar aquella conducta que mejor dispone a la muerte; así como la práctica del amor conyugal es un ejercicio valioso de amor en general, y sobre todo de amor a Dios.

Una de las cruces más pesadas para una personal normal es *el no tener hijos,* o el tener que observar *continencia por mucho tiempo.* Mas todo esto se hace llevadero con la fuerza que emana de la cruz de nuestro Señor y se transforma en escuela de amor y en fuente de gracias fecundas para el reino de Dios.

e) El matrimonio, remedio de la concupiscencia

El matrimonio, además de contribuir a la propagación de la vida y de ser un ejercicio de amor, *tiene como finalidad secundaria el ser un remedio de la concupiscencia, al encadenarla con el vínculo del amor.* El impulso sexual es bueno en sí, con tal que sólo conduzca a la unión conyugal. Desgraciadamente, el pecado original y acaso la mala disposición heredada de los antepasados han corrompido terriblemente esa inclinación, lanzándola a inmoderados apetitos que la precipitan a actos licenciosos antes del matrimonio, o fuera de él. Tampoco hay que pensar que el matrimonio sea un medio de «satisfacer» la pasión, como si no fuera posible contenerla, sino sólo contentarla. *No se trata, pues, simplemente de dar satisfacción a la pasión por medio del matrimonio, sino de ponerla al servicio de la vida y del amor* en el campo de lo sexual. Pero esto sólo podrá conseguirse en forma digna y elevada si los desposados, aun antes de entrar en el estado de matrimonio, aprenden a dominar las pasiones. Indudablemente ello

puede costar al hombre nacido en pecado una dura y constante lucha. Para muchos ese combate fuera del matrimonio, a la larga, podría agotar sus energías.

Pues bien, al realizar el objeto normal del apetito natural de esa pasión dentro de los límites de un estado santo, que exige mutua entrega y respeto, queda dicha pasión polarizada hacia el cónyuge amado, y protegida así contra los inquietos descarríos fuera del matrimonio.

Es cierto que no se pueden alcanzar perfectamente estos preciosos efectos si los desposados han contraído ya antes compromisos indebidos, o si llevan al matrimonio alguna inclinación profundamente arraigada a los extravíos sexuales, a causa de la indisciplina prematrimonial.

La primera relación sexual después de la pubertad crea un poderoso atractivo por el coautor, más fuerte en la mujer que en el varón. Por aquí se comprende por qué los pecados prematrimoniales pueden privar a sus autores del benéfico efecto del apaciguamiento del apetito sensual; es porque se ha creado un lazo demasiado fuerte con la persona con la que antes se había pecado. Por aquí se comprenden también ciertas dificultades que pueden encontrarse en las segundas nupcias.

Además, para conseguir el apetecido sosiego del instinto, es preciso que los casados estén decididos de antemano a *no buscar en el matrimonio únicamente la satisfacción de la concupiscencia,* sino a consagrarse al servicio de Dios y al amor mutuo, ora usando del matrimonio, ora absteniéndose de él, pero teniendo siempre en cuenta las posibles necesidades y tentaciones sexuales del consorte.

II. LA ELECCIÓN ACERTADA

Dado que muchísimos matrimonios tarde o temprano se desbaratan, la sociología de la familia tiene hoy día con el mayor interés la cuestión del acierto en el matrimonio, o, como dicen los sociólogos norteamericanos, la cuestión del buen éxito en el matrimonio. Esas investigaciones empíricas no son inútiles. Los jóvenes harán bien en reconocer los modos de escoger consorte que implican mayores riesgos y delatan más irreflexión. Para que la elección del consorte se haga realmente a conciencia, han de tenerse en cuenta sobre todo los fines y la ordenación del matrimonio conforme a las amorosas intenciones de Dios.

1. *Responsabilidad respecto de la descendencia*

Los hijos, su verdadero valor natural y sobrenatural: en esto deben pensar seriamente los que aspiran al matrimonio. Quien está bien dispuesto a servir a Dios creador y redentor, buscará un consorte del que, según todos los indicios, se puedan esperar *los mejores hijos y la mejor educación cristiana* para los mismos, como que deben formarse cual buenos miembros del reino de Dios.

La *eugenesia* se convierte cada vez más en una ciencia capaz de proporcionar útiles indicaciones para la acertada elección del consorte y asegurar mejor el cumplimiento del fin principal del matrimonio: la prole. Cuando los dos pretendientes presentan peligrosas predisposiciones hereditarias hacia una misma enfermedad, corren el riesgo de transmitir a sus hijos una naturaleza cargada, mucho más que si la tara afecta sólo a uno de ellos; es menor también el riesgo si ambos ofrecen igual peligro, pero en distintas enfermedades. La responsabilidad que entraña el matrimonio respecto de la prole, prohibe terminantemente escoger o aceptar un consorte que, conforme a todas las previsiones, no podrá tener sino una descendencia defectuosa, o acaso marcada de idiotez o locura. Con todo, no queda excluida del matrimonio la persona que probablemente no podrá tener sino hijos afectados de ciertas enfermedades que no caigan dentro de las mentales (v. gr., hemofilia, miopía o aun ceguera, sordera...). De todos modos, en los casos más graves, el matrimonio puede ser seriamente desaconsejable[40].

Un eugenista católico de gran experiencia[41] presenta razones de mucho peso para declarar absolutamente inmoral el matrimonio entre personas que sufran de graves enfermedades hereditarias. Lo cual, sin embargo, no confiere al Estado ningún derecho para entrometerse arbitrariamente con leyes o intervenciones policíacas en este terreno inviolable de la más esencial de las libertades humanas; sobre todo teniendo en cuenta que las conclusiones eugenésicas son aún inseguras en su gran mayoría. Contra la intervención estatal, legal o violenta, para impedir los matrimonios desafortunados entre personas aquejadas de enfermedades hereditarias, milita, pues, no sólo el ser una injusticia intolerable la supresión de los derechos más esenciales del hombre, sino también el absurdo de condicionar el derecho de nacer a la utilidad que el Estado puede encontrar en los hijos, pasando absolutamente por alto *su capacidad de responsabilidad y en definitiva su posible aptitud para el servicio de Dios.*

No estará de más que, antes de contraer esponsales, los jóvenes presenten uno al otro un *certificado de buena salud y de carencia de enfermedades hereditarias,* expedido por un médico perito en psiquiatría y eugenesia, especialmente en el caso de que se presente alguna duda seria a este respecto. Huelga decir que los novios se han de manifestar con toda claridad las enfermedades hereditarias de que pueda adolecer su parentela.

---

40. Cf. *Casti connubii,* CED, 941ss.
41. H. MUCKERMANN, *Der Sinn der Ehe,* Bonn 1949, 120ss.

La Iglesia, *al prohibir el matrimonio entre consanguíneos* (hasta el tercer grado inclusive en la línea colateral), ha establecido una ley muy provechosa aun desde el punto de vista eugenésico. Es cierto que esta prohibición, como la otra de matrimonios entre afines, tiene también por fin, según la intención de la Iglesia, el proteger los tratos entre consanguíneos contra toda relación de carácter sexual. Por ella, además, se fomentan vínculos sociales mucho más dilatados que los del círculo reducido de la parentela.

Téngase, por último, en cuenta que el fin sobrenatural del matrimonio está por encima del fin natural, el renacimiento sobre el nacimiento de la prole. Por consiguiente, si la cuestión del aspecto eugenésico del consorte es importante, muchísimo más lo es la de las garantías que ofrece de que los hijos serán bautizados y educados cristianamente.

2. *El bien de la comunidad salvífica*

En la elección de consorte débese asegurar ante todo «el bien del sacramento», el oficio sacerdotal con que han de santificarse mutuamente en un amor santo.

> Sólo un cristiano fervoroso y animado de celo apostólico, que esté decidido a buscar en el matrimonio, antes que cualquiera otra cosa, el bien espiritual del consorte, puede atreverse a ofrecer su mano en un pacto para toda la vida a una persona de fe vacilante y de moralidad dudosa.

Para que el sacramento del matrimonio sea realmente imagen de la unión que reina entre Cristo y su Iglesia, no basta que los casados mantengan la unión por la que se hacen «una sola carne»; tienen que mantener la *unión del amor y del celo mutuo por su salvación.* Por lo mismo, todo matrimonio, pero sobre todo el contraído entre personas de religión mixta o diferente culto, requiere la garantía de una fe firme y estable, de una confianza inmensa en la gracia de Dios y de gran celo apostólico con el cónyuge.

3. *Responsabilidad del amor y la fidelidad*

La fidelidad en el amor, otro bien del matrimonio, pide que los prometidos examinen seriamente las propias fuerzas morales y las del otro, y que además demuestren que su mutuo amor es tal,

que podrá salir ileso de las tentaciones de infidelidad y de distanciamiento.

No ha de ser, pues, ni el dinero ni la alcurnia, ni la fuerza o hermosura del cuerpo lo que más ha de pesar en la balanza. Tampoco ha de bastar por sí sola la *inclinación o el afecto sensible,* aunque tiene un valor apreciable si procede o está animado de un amor auténtico, de aquel que ante todo mira a la eterna salvación. *Sin el mutuo aprecio es imposible la mutua fidelidad.* Además, quien quiere ser fiel en el amor, a pesar de las mil tentaciones que lo asedian, procura dar con el consorte que mejor se adapte a su genio y carácter, de modo que sea posible la *unión de los corazones* y el intercambio de un amor sin sombras.

Por lo regular se atraen mutuamente los caracteres complementarios, que *se completan el uno al otro.* Un afortunado complemento presupone que no hay peligro de que se eclipse la propia personalidad y que el carácter ha llegado ya en cierto modo a la plena madurez[42]. Pero hay características irreductiblemente opuestas que no pueden integrarse. Así, un hombre muy inteligente no podrá adaptarse nunca a una mujer de pocos alcances intelectuales; sin contar los disgustos que le podrán causar unos hijos sin talento. Pueden también comprometer la fidelidad, a pesar de la sincera inclinación primitiva, la diferencia demasiado grande de posición social, de instrucción y de costumbres, la falta de posibilidades económicas y la inhabilidad profesional.

Al presente la fidelidad conyugal encuentra numerosos peligros, aparte de la superficial idea que se tiene de ella; por eso al elegir el consorte es de toda necesidad examinar detenidamente si la fidelidad está garantizada por un *amor fuerte y sobrenatural, por una castidad delicadamente observada, por una obediencia bien voluntaria de parte de ella, y una dirección y autoridad verdaderamente amorosas de parte de él, y por el recurso a la gracia de Dios.*

Sin duda el matrimonio en este aspecto puede decirse que es siempre una aventura; mas no debe ser, en ningún caso, una aventura temeraria.

El matrimonio debe servir de *remedio de la concupiscencia:* también este aspecto debe considerarse con respecto a la fidelidad conyugal. Pues bien, un consorte exageradamente apasionado, o por el contrario, demasiado frío o esquivo, puede imposibilitar la consecución de esta finalidad tan provechosa. No se puede, pues,

42. Cf. la teoría acerca de la integración polar espiritual del *animus* del varón con las cualidades de *anima* de la mujer, y viceversa, supra, p. 293.

negar que la fuerza o la hermosura de él o de ella desempeña un papel importante en la elección del consorte. La hermosura de la mujer, conforme a los designios del Creador, despierta más fácilmente en el varón el amor y la fidelidad; eso debe tenerlo muy en cuenta el que se arriesga a contraer matrimonio con una joven nada agraciada, no sea que luego se hastíe y venga por ello a perderle el amor y a quebrantar la fidelidad (cf. Eccli 36, 21).

Es *antes* del matrimonio cuando ha de resolverse la cuestión de la elección concienzuda de consorte; porque una vez hecha hay que llevar la responsabilidad de la palabra dada hasta abrazar incondicionalmente las consecuencias. Son inútiles ya las cavilaciones y las comparaciones con los posibles —pero ya pasados— partidos que se ofrecían. Semejantes pesares no dejan de ir en contra de la auténtica fidelidad y de la verdadera responsabilidad.

Un experimentado consejero matrimonial advierte: «Particularmente los recién casados se sienten muchas veces perturbados por un sentimiento de intranquilidad, preguntándose si están mutuamente proporcionados. Con razón se atribuye gran importancia a la acertada elección del consorte, y se pone en guardia contra cualquier proceder o elección equivocada. No obstante, sería una insensatez pensar que la elección concienzuda asegura la dicha futura en el matrimonio. Se dan casos en que, después de una elección imprudente y con agravantes neuróticos, han resultado matrimonios felices; y por el contrario, matrimonios que han fracasado después de una elección prudente e inobjetable psicológicamente hablando. Al elegir consorte se saca una suerte, que es preciso abrazar resueltamente. Lo que da fuerza y estabilidad al matrimonio es el hecho de que, una vez contraído, se haga frente, con decisión, a cuanto pueda sobrevenir» [43].

A. Boschi, *Visita e certificato medico prematrimoniale*, «Palestra del Clero», 31 (1952) 193-204.
A. Baligand, *Quels sont les droits et les devoirs des parents et des enfants relativement au mariage et au choix du conjoint?*, «Ami du Clergé», 61 (1951) 756-762.
G. Novarra, *La promessa di matromonio*, Génova 1950.
J. A. O'Brien, *Courtship and Marriage*, Paterson 1949.
F. Dantec, *Fiançailles chrétiennes*, Quimper 1957.
Ph. Delhaye, *Exogamie et droit naturel*, «Ami du Clergé», 67 (7957) 558s.

43. Th. Bovet, *Die Liebe ist in unserer Mitte*, Tubinga 1959, pág. 129.

III. La castidad conyugal. Uso del matrimonio

Los principios en que se apoya la castidad conyugal y que dan la pauta para juzgar los actos de la intimidad son los siguientes:

a) *Servicio a la vida:* No todo acto matrimonial debe servir directamente a la procreación, pero la expresión del amor conyugal en su totalidad debe estar ordenada a los principios fundamentales de la paternidad responsable y ser una aceptación reverente de las intenciones del amor creador de Dios.

b) Entre los desposados debe reinar un *amor fiel:* la unión marital debe ser manifestación y fomento del amor conyugal y de la fidelidad.

c) El *sacramento* ordena hacia Cristo: cuando el amor se entrega, se sacrifica o renuncia, debe hacerlo para realizar el mandato sacramental.

d) El amor debe dar fuerza para una santa *disciplina* Para allanarse pura y valientemente al orden establecido por Dios en la unión conyugal, preciso es luchar y renunciarse.

> Será bueno todo acto eroticosexual del matrimonio que no conculque ninguno de estos cuatro postulados de la castidad matrimonial y tenga como finalidad directa por lo menos uno de estos fines: o el bien de la prole, o el fomento y afianzamiento del amor y fidelidad conyugales, o el bien espiritual del cónyuge, o el apaciguamiento de la concupiscencia.

1. *La castidad matrimonial y su contribución a la vida*

Aun cuando no toda unión matrimonial se puede ni hay que entenderla como acto procreador en sentido directo y responsable, sin embargo, todas deben contribuir a crear y afirmar aquella atmósfera de amor noble y respetuoso que es la fuerza decisiva de la paternidad responsable. Cuando el móvil es el egoísmo, o el temor al hijo que de allí pueda provenir, todos los métodos de limitación de la natalidad quedan manchados [44]. Aun la continencia total o periódica dejan entonces de significar virtud de castidad conyugal.

44. Pío xii, Discurso del 29-10-1951, AAS 43 (1951), 846; Pío xi, *Casti connubii*, AAS 22 (1930), 559ss.

Así pues, toda unión marital debe conservar habitualmente *(intentio habitualis)* esa recta disposición de aceptar gustosamente los hijos, colaborando con respeto a la obra del Creador. *Si falta esta disposición, se obra de manera esencialmente contraria al acto matrimonial.* Si los desposados, a causa de los trabajos y cuidados que normalmente exige el hijo, lo consideran no como una bendición, sino como una desgracia del matrimonio, y por lo mismo quieren rechazarlo, es porque ha muerto en ellos la castidad conyugal, que debía estar arraigada en sus corazones. Al querer separar de la sexual la primera finalidad del matrimonio, se derrumba completamente el orden establecido *y se hace imposible la voluntad de alcanzar los demás fines del mismo;* pues no puede desear estos fines quien no acepta el orden que entre ellos reina. La deformación antinatural del acto conyugal y su infecundidad indican que se ha perdido la idea de la bendición que significan los hijos. Tal proceder es, por lo demás, la consecuencia necesaria de la fuerte propaganda que en nuestros días se hace de los pecaminosos medios y métodos anticoncepcionales.

Pero, aun suponiendo que en principio los casados no rechazan la prole, puede ser señal de auténtico sentido de la responsabilidad el que, en determinadas circunstancias, los esposos prefieran no tener descendencia.

Las razones graves que pueden justificar el deseo de no tener más hijos definitiva o temporalmente pueden ser, entre otras: el estado de convalecencia de la esposa, una enfermedad de la misma que una nueva concepción podría hacer extraordinariamente peligrosa, la carencia de vivienda junto con extrema pobreza, grave peligro próximo de perversión religiosa o moral, herencia defectuosa que recibirán los hijos, así como el deseo de tener más hijos en mejores condiciones guardando entre los partos la conveniente distancia temporal [45].

Pueden darse, pues, casos en que, sin rechazar los hijos por principio, no se desee efectivamente tenerlos, por serios motivos. Lo que entonces puede justificar moralmente la unión conyugal no es precisamente esa aceptación general de la prole; lo que realmente la hace lícita, y a veces obligatoria, es alguno de los demás fines del matrimonio, como el fomentar el mutuo amor, el cumplir el débito solicitado, el apaciguar la concupiscencia. Para que en

45. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 50. Cf. Pío XII, Discurso del 29-19-1951, AAS 43 (1951), 846. Sobre la cuestión de la regulación de los nacimientos y política demográfica, véase *Mater et Magistra,* AAS 53 (1961), pág. 447; E. WELTY, *La encíclica social del papa Juan XXIII* «Mater et Magistra», Herder, Barcelona ²1965, pág. 162ss («Pequeña Biblioteca Herder», vol. 36).

tal caso no haya nada contra el fin primario del matrimonio, basta que el acto conyugal se realice en forma correcta y que los consortes tengan la disposición habitual de aceptar la prole, si ésta viniere.

Para justificar, pues, la unión marital, no se requiere la renovación constante de la voluntad o intención de tener descendencia.

Ahora bien, cuando los desposados no tengan motivos especiales que hagan aparecer la concepción como moralmente indeseable o inoportuna, si conservan la disposición general favorable a la prole, continúa influyendo eficazmente, como intención virtual, en la conciencia que provoca la unión conyugal. Ni es necesario que dicha voluntad general sea la única o predominantemente determine cada vez la unión sexual, lo cual equivaldría a exigir para cada uno la voluntad o intención expresa de tener hijos.

Para que la unión conyugal fuera del todo irreprochable en sus motivos, exigía siempre santo TOMÁS DE AQUINO que se realizara intentando expresamente la consecución del fin primario del matrimonio, esto es, la descendencia. Con todo, no consideraba sino como imperfección levemente culpable la ausencia de dicha voluntad actual y expresa, con tal que el acto se realizara con toda su perfección material [46]. Los teólogos modernos, a partir sobre todo de san Alfonso de Ligorio, han abandonado esta opinión rigorista del Aquinate [47].

Examinaremos en seguida los *diferentes casos en que se han de aplicar estos principios:* el acto conyugal sólo para satisfacer la concupiscencia; el acto conyugal en caso de impotencia o esterilidad; durante la preñez; después de una esterilización culpable; la continencia periódica; la limitación de la prole por intervención en las funciones biológicas.

a) La relación sexual en caso de impotencia o de esterilidad

Por impotencia se entiende la incapacidad para la unión sexual perfecta en su aspecto exterior y material. Se diferencia de la esterilidad, en la cual la imposibilidad de la concepción no depende del modo y manera de realizar la unión sexual. La impotencia es absoluta si tiene lugar entre una persona y todas las demás: relativa, si entre una persona y otra determinada.

46. Cf. J. FUCHS, S.I., *Die Sexualethik des hl. Thomas,* 81.
47. Cf. D. LINDNER, *Der usus matrimonii,* Munich 1929, pág. 115ss, 165ss.

La impotencia absoluta incapacita absolutamente para el matrimonio; la relativa, para el matrimonio con la persona correspondiente. *Si la impotencia es perpetua y existía antes de contraer matrimonio, éste sería inválido y por lo mismo sería ilícita toda relación marital.* Mientras la impotencia permanece dudosa, pueden los casados intentar la unión marital, pues el matrimonio formalmente contraído tiene en su favor la presunción de derecho [48]; y es regla abonada no sólo por el derecho canónico, sino también por la naturaleza de la cosa misma.

Si la impotencia sobreviene después de contraído válidamente el matrimonio, solamente será improcedente un «comercio», inadecuado ya por su realización exterior en cuanto expresión del amor, cuya realización material exterior hace imposible la concepción. Mas no se les prohíbe entonces a los casados toda muestra de afecto íntimo; se les permiten las que no tienen por finalidad la satisfacción sexual.

Conforme a la *opinión prácticamente segura,* debe considerarse válido el matrimonio contraído por personas que adolecen de simple esterilidad, o sea por aquellos que pueden realizar perfectamente el acto conyugal; el cual les es lícito por los correspondientes motivos: fomento del amor conyugal, prestación del débito, apaciguamiento de la concupiscencia.

b) La relación conyugal en caso de esterilidad producida intencionalmente

Pero es muy distinto el caso de quienes se han practicado arbitrariamente la esterilización [48a] con el fin de poder entregarse a las relaciones sexuales sin temor de tener descendencia. En primer lugar, la esterilización en sí misma constituye un atentado arbitrario contra la integridad corporal; en segundo lugar, tal intervención aspira a facilitar el disfrute de las relaciones sexuales, rehuyendo toda incomodidad; ¿quién no ve que todo ello delata un rechazo positivo de la contribución a la vida, al paso que se desea satisfacer la concupiscencia? *Así pues, el motivo que la inspira y el sentimiento sobre que se apoya le confieren carácter inmoral.*

Sin embargo, el cónyuge culpable, solicitado al débito, debe

48. CIC, can 1014
48a Para distinguir entre esterilización puramente biológica y esterilización en sentido del derecho natural y de la moral, cf. supra, p. 266.

prestarlo. Aun puede sostenerse que si el verdadero arrepentimiento de las graves consecuencias de la esterilización ha roto la cadena de la culpa, es lícito pedir y realizar el débito conyugal por cualquiera de los motivos generales que lo cohonestan. Pienso que la nueva disposición interior producida por el arrepentimiento llevará necesariamente a una expresión natural y recta del amor conyugal.

c) La relación conyugal durante la preñez

La opinión aceptada hoy día casi por todos los moralistas es que *las relaciones maritales durante la preñez son lícitas, a no ser que resulten peligrosas para la vida del feto.*

Los teólogos anteriores a la edad moderna seguían casi todos una opinión rígida, en consonancia con su doctrina de que el acto conyugal sólo era lícito teniendo la intención actual o virtual de llegar a la concepción [49]. Así, por ejemplo, san Ambrosio escribe: «Dios trabaja en el santuario silencioso del seno materno y ¿tú quieres profanarlo con la voluptuosidad? ¡Toma por modelo al bruto, o mejor, teme a Dios!» [50].

La relación conyugal durante la preñez no puede juzgarse con las reglas que se le aplican durante los días agenésicos o practicada entre estériles. El respeto ante el gran misterio que el Creador opera en la madre y la delicadeza con que ha de tratarse a la mujer embarazada por esa maravillosa realidad, imponen al esposo suma discreción en lo que respecta a solicitar la unión. Sólo estaría exento de todo reproche si lo hiciera para satisfacer la necesidad que ella le manifestara y como demostración de especial cariño. Cuando el esposo comprende que, aunque su esposa no lo desee propiamente, no lo llevaría sin embargo a mal, puede pedir el débito por cualquier motivo que redunde en beneficio del matrimonio.

Obsérvese, además, que la comparación con los brutos que obran con un instinto seguro, traída por san Ambrosio y otros padres, no hace al caso: pues la unión marital es cosa muy distinta del coito de los animales. Entre éstos no hay más que instinto y procreación; la unión marital encierra, por el contrario, una prestación de verdadero amor y fomenta el cariño mutuo, con tal, empero, que sea expresión de mutua donación.

El marido ha de tener especialísima delicadeza cuando su mujer siente alguna *propensión al aborto.* Los primeros meses de emba-

49. Cf. LINDNER, o c., pág. 52ss.
50. SAN AMBROSIO, *Expositio Evang. sec. Lucam* I, PL 15, 1552.

razo son especialmente críticos, por lo que sería muy reprobable que el marido se acercase a su mujer en tal época con demasiada violencia o frecuencia, pues los ginecólogos ven en ello un peligro directo para el feto. El débito en los últimos meses del embarazo da que sentir a la esposa, aun psíquicamente. «Muchos son los médicos que exigen que, al paso que aumenta la obligación respecto de la criatura en los últimos meses del embarazo, cese el amor sexual, para reemplazarlo por el amor respetuoso de la continencia. De lo contrario, la criatura que vive en el seno materno podría sufrir menoscabo, y aun acaso arriesgar su misma existencia» [51].

d) La continencia periódica

Las conocidas investigaciones del médico japonés OGINO y las del austríaco KNAUS han señalado con bastante exactitud el único espacio de tiempo en que, dentro del ciclo de la menstruación de una mujer sana, puede realizarse la concepción. Casi exactamente 14 días (entre 14 y 16) antes del término del período en que ha de comenzar la nueva menstruación se desprende del ovario un óvulo maduro y pasa a la matriz o útero (= ovulación). Pues bien, el óvulo sólo puede vivir algunas horas, y el semen viril sólo puede ser fecundo durante unos dos días después de la relación sexual; se presenta, pues, como tiempo apto para la concepción el intervalo entre el día 17 y el 12, y posiblemente aún el entre el día 19 y 11 antes de la próxima menstruación. Las comprobaciones realizadas por OGINO y KNAUS fueron examinadas y completadas por numerosos investigadores, de modo que hoy un ginecólogo práctico, después de observar detenidamente la duración y variación del ciclo de la menstruación y la oscilación de la temperatura, por medio de la cual también se puede observar la ovulación, puede llegar a determinar con bastante precisión los días fecundos e infecundos. Y aun sin intervención del médico y con ayuda de unas simples tablas, puede una mujer sana, que tenga sus reglas exactas (excepción hecha de los primeros meses después del parto), determinar sus días fecundos e infecundos. Es sabido que se han perfeccionado los métodos para determinar el tiempo preciso de la ovulación, como por el descenso de la temperatura rectal. Esto acrecienta considerablemente las posibilidades de recurrir a la continencia periódica [52] Científicos de diversos países están empeñados y con probabilidades de buen éxito en encontrar métodos poco complicados —como simples exámenes reactivos— que permitan a la mayoría de las mujeres tener cierta seguridad sobre si entró ya o no en el período de la ovulación

Es presumible que en el futuro adquirirán una importancia aún mayor los preparados de progesterón, como enovid, primolut N, anovlar y otros, los cuales, por una parte, son maravillosos remedios contra la esterilidad y la propensión al aborto, y por otra pueden llegar a ser quizás un medio eficaz para normalizar los períodos irregulares [53].

Se prevé asimismo para un tiempo no lejano la disminución de las mujeres que, en número relativamente elevado, no pueden actualmente utilizar la continencia periódica debido a la irregularidad de sus reglas.

El conocimiento de esta tendencia de la naturaleza es de gran importancia para los esposos que, deseosos de tener descendencia, quieren saber cuáles son los días más indicados para llegar a la concepción. Esta ley, por Dios establecida, puede ser también de gran ayuda para aquellos que, por serios motivos moralmente inatacables, consideran desaconsejable, temporal o definitivamente, una nueva concepción [54], y que, con todo, en los días estériles quieren mantener vivo su amor conyugal y su disposición responsable a servir a la vida (educación armónica y disposición a tener más hijos en cuanto ello sea indicado) o que, como en cierta ocasión dijo Pío XI, quieren cumplir con el matrimonio, persiguiendo sus fines secundarios, «dejando siempre a salvo la naturaleza intrínseca de aquel acto y por ende su subordinación al fin primario» [55]. No serán pocos los casos en que la continencia periódica, observada por santa disciplina, permitirá a los casados tener mayor número de hijos, sin que ello signifique perjuicio para la salud de la madre, ni recargo para la economía doméstica o el porvenir familiar. Por el contrario, sin una consciente regulación de la natalidad, los embarazos que se sucedieran sin ninguna tregua menguarían la salud de la madre ya desde los primeros hijos.

Para calificar la moralidad de la observancia de los días agenésicos en la relación matrimonial, es preciso ante todo considerar los motivos que a ello impulsan. Si la continencia periódica se practica simplemente porque no se quiere colaborar con Dios a la propagación de la vida ni al acrecentamiento del cuerpo místico de Cristo, o porque se siente horror al sacrificio, o porque se tiene a los hijos en menosprecio, o porque falta confianza en la divina providencia o se juzga que la vida no merece ser vivida, la escrupulosidad para contar los días «sin peligro» embargará el alma, y paulatinamente esa preocupación la llevará a considerar a los hijos como una terrible desgracia.

Puede decirse que ésta es la enfermedad mental característica de nuestra época. «La intensa preocupación por la vida sexual, en cierto modo meca-

51. H MUCKERMANN, o. c, pág. 108
52. Pueden encontrarse precisas indicaciones a este respecto, por ejemplo, en CL SOUVENANCE, *Die Freude in der Ehe,* Salzburgo 1960

53. Mayores explicaciones en mi artículo *Verantwortete Elternschaft - aber wie?,* en «Theologischer Digest» 2 (1959), pág. 153-159.
54. Pío XII, Discurso de 29-10 1951, AAS 43 (1951), 845s
55 *Casti connubii,* n.° 60.

nizada, ha orientado a las almas a la vida de la lujuria, haciéndoles creer que ésa es la vida del amor»[56]. Quien va animado por tales sentimientos caerá fácilmente en la tentación de evitar arbitrariamente los hijos.

Por el contrario, si lo que determina a la continencia periódica es la conciencia de la responsabilidad ante Dios creador, el entender que, a pesar del amor a los hijos, un nuevo embarazo es desaconsejable, si lo que mueve al alma principalmente no es el deseo incontrolado del placer sensual, sino más bien un amor conyugal delicado y dispuesto al sacrificio, entonces la unión marital será realmente expresión y fomento del auténtico amor entre los cónyuges, el cual no puede existir sino cuando los casados se conforman con el orden natural establecido por Dios. La observación de los tiempos de infecundidad natural no significará entonces sino un conformarse con la naturaleza en una forma inofensiva para el psiquismo y para la moral. Procediendo de esta actitud moral la continencia periódica, en vez de exponer al «miedo al niño» o al abuso del matrimonio, dispone a dar su contribución a la vida con el ejercicio de un amor matrimonial de buena ley.

Conforme a lo que hemos dicho, podemos establecer las reglas siguientes:

1) No debe nunca principiarse la vida matrimonial con la continencia periódica, a no ser que se presenten circunstancias del todo especiales. Nada ahonda tanto la felicidad de la unión como la entrega sin reservas y la voluntad de colaborar a la acción creadora de Dios, y nada fomenta tanto la mutua veneración y respeto. Muchas veces en la prole vienen a trabarse íntimamente sus vidas.

2) Cuanto menos claras y más débiles sean las razones que desaconsejen un nuevo embarazo, menos ansiosamente han de seguirse las indicaciones médicas para determinar los días de esterilidad. Y cuando, a pesar de los cálculos y a causa de las excepciones que sufre aun la ley natural, se presenta un nuevo retoño, se mostrará entonces, por su gozosa aceptación, la verdadera voluntad de contribuir a la propagación de la vida.

3) El que un nuevo embarazo pueda poner en gravísimo peligro la vida de la madre, no es motivo suficiente para que, sin más, se aconseje y ponga en práctica la continencia periódica[57]. Ello solamente es lícito cuando un médico perito y concienzudo lo aconseja.

56. H MUCKERMANN, o c, pág. 111.
57. Pío XII, Discurso del 29-10-1951, AAS 43 (1951), 846

4) No puede decirse que los casados que, sin motivo suficiente para no querer más hijos, siguen el método de la continencia periódica, pequen directamente contra la castidad conyugal cada vez que hacen uso del matrimonio, suponiendo, empero, que el acto se realice externamente en forma correcta. Pero si ello se torna en práctica constante, cualquiera ve que allí ya falta la disposición de conseguir la primera finalidad del matrimonio, indispensable para que pueda decirse que existe la honrosa castidad conyugal. «Sustraerse siempre y deliberadamente, sin un grave motivo, al deber primario del estado matrimonial, sería pecar contra el sentido mismo de la vida conyugal»[58].

A quien objetiva, pero falsamente persuadido de que le asisten motivos suficientes para no tener más hijos, realiza el acto conyugal conforme a su naturaleza, aunque sólo en los tiempos agenésicos, ha de reconocérsele una disposición de voluntad que no excluye completamente la maternidad o paternidad, dado el riesgo siempre existente de la concepción. Por lo mismo, según mi entender, no se le podría arguir de pecado grave, ni de disposición gravemente pecaminosa. *El espíritu de la época* es el que inficiona a menudo a tales personas y las persuade erróneamente de que los hijos son indeseables.

e) Regulacion de la prole y abuso del matrimonio

La satisfacción, fundada en el misterio de la creación y de la redención, que la Iglesia siente por los hijos no exige en modo alguno que «los esposos acepten los hijos sencillamente según vienen». Lo que debe decidir no es el instinto, sino la razón creyente aliada a una santa honestidad[59]. «Los cónyuges saben que son cooperadores del amor de Dios creador y como sus intérpretes. Por eso, con responsabilidad humana y cristiana cumplirán su obligación con dócil reverencia hacia Dios; de común acuerdo y propósito se formarán un juicio recto... Este juicio, en último término, lo deben formar ante Dios los esposos personalmente»[60]. Ya en 1951, Pío XII se manifestó en el sentido de la paternidad responsable: «Nos afirmamos la legitimidad y al mismo tiempo los límites, en verdad bien amplios, de una regulación de la prole»[61]. Al mismo tiempo, Pío XII permitía la continencia periódica, esto es, la elección del período estéril para mantener la intimidad conyugal excluyendo, en lo posible, una concepción no deseada. Desde en-

58. Pío XII, l c, pág 845
59. Cf. L. J. SUENENS, *Amour et Maîtrise de soi*, Brujas 1959, v 113.
60 *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 50.
61. Pío XII, alocución del 29 11-1951, AAS 43 (1951), pág 859

tonces no ha cesado de debatirse la cuestión del sentido y de los límites del orden de la creación en relación con los métodos de regulación de la natalidad. Sin embargo, sería un craso error pensar que casi todo sea cuestionable. Hay a este respecto multitud de verdades fundamentales de las que ningún teólogo responsable o católico creyente titubea. Nadie duda de que la regulación responsable de la natalidad «no es posible sin cultivar la virtud de la castidad conyugal sinceramente»[62]. Ésta incluye la aceptación fundamental del orden de la creación y la disposición a la renuncia y a la abnegación con miras al misterio de la salvación.

La Iglesia tiene que defender ante todo el sentido y la dignidad de la maternidad y el derecho de toda criatura a la vida. «La vida ya concebida ha de ser salvaguardada con extremados cuidados; el aborto y el infanticidio son crímenes abominables»[63].

Asimismo se ha de rechazar sin lugar a dudas la esterilización arbitraria como medio de regulación de la natalidad. Por tal entiendo la esterilización de una persona todavía fértil desde el punto de vista de la ley natural, de una persona que en alguna ocasión de su existencia puede dar responsablemente la vida a un hijo. Las operaciones que tienen directamente un fin distinto, aun cuando indirectamente acarreen esterilización, se han de juzgar según los principios generales de la ética médica[64].

Si la intención en la regulación de los nacimientos no está presidida por el orden, tampoco lo estará ningún método tendente a este fin. Ni siquiera la continencia total y periódica pueden calificarse de naturales, desde el punto de vista del derecho natural, cuando el móvil y el fin están invertidos. La virtud de la castidad conyugal —en contraste con la mera continencia— no puede ponerse al servicio del egoísmo o del repudio del hijo.

Asimismo es imposible sostener lo contrario, es decir, que la intención de una regulación responsable de la natalidad justifique todos los medios. El concilio Vaticano II se pronuncia con toda claridad a este propósito: «Al tratar de conjugar el amor conyugal con la responsable transmisión de la vida, la índole moral de la conducta no depende solamente de la sincera intención y apreciación de los motivos, sino de criterios objetivos, tomados de la naturaleza de la persona y de sus actos, que guardan íntegro el sentido de la mutua entrega y de la humana procreación, entretejidos con el amor verdadero»[65]. Estas escuetas palabras son fiel intérprete de la inteligencia personalista que el concilio tiene del derecho natural. Aquí se trata en la ley natural de la posibilidad de conocer la persona humana capacitada para amar y dotada de razón, su vocación y su responsabilidad propias y el sentido de sus actos. De ello se infieren asimismo conocimientos de cómo se conducen la persona y sus actos personales y sociales, por ejemplo en los procesos fisiológicos. ¿Tiene la persona como tal una administración determinada y responsable de las funciones fisiológico-biológicas con miras al bien de la persona total y de la familia? ¿O hay procesos fisiológicos que en cuanto tales sean inviolables, aun cuando esté en juego el bien de una persona o de una comunidad? Para responder a esta amplia cuestión es preciso tener en cuenta lo que el concilio dice en realidad y lo que expresamente no quiere decir:

Como exigencia principal de un derecho natural entendido a partir de la persona y del sentido de los actos personales, se menciona en primer lugar, en relación con la regulación de la natalidad, «el sentido absoluto de la entrega mutua». El acto conyugal no se mira aquí en una perspectiva falsa: o siempre acto procreador como tal, o búsqueda del mero placer sin cargas. Esta alternativa, de la que todavía se advierten abundantes huellas en la encíclica *Casti connubii,* ha quedado *prácticamente* suprimida de la doctrina católica por Pío XII; pues la aprobación de la continencia periódica, con todos los accesorios de cálculo del tiempo, medición de la temperatura, las pruebas y consultas médicas, podría en definitiva no tener más fin que permitir a los esposos, en la regulación responsable de los nacimientos, buscar las relaciones conyugales como expresión de la mutua entrega con la exclusión lo más segura posible de los fines de la procreación. Con los descubrimientos de Ogino y Knaus se ha hecho manifiesto que el Creador mismo no impuso a cada acto conyugal el fin de procrear. Sin embargo, todo acto conyugal deberá ser auténtica expresión de verdadero amor conyugal.

Con esto queda dicho, por ejemplo, que la explotación sexual de la mujer por el marido es siempre inmoral, cualquiera que sea el método de que se sirva. De ello se infiere, entre otras cosas, que incluso aquellos moralistas no convencidos de que el acto interrumpido sea siempre inmoral, declaran, con todo, sin vacilar, que el marido que deliberadamente *(ex industria)* busca tan sólo su propio placer y satisfacción sin tener en cuenta mostrar a su

62 *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 51
63. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 51; cf. supra, p 233ss
64 Cf supra, pág. 264ss

65 *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 51.

mujer amor atento y delicado, peca contra el sentido de «mutua entrega» del acto conyugal. De muy distinta forma hay que juzgar, sin embargo, la interrupción física del acto cuando los esposos, proponiéndose únicamente intercambiar caricias amorosas, al sentirse súbitamente atraídos a la unión, interrumpen la intimidad al advertir que obrarían contra el sentido de responsabilidad conyugal si la continuaran. Esto, por lo demás, no es una distinción moderna, pues en cierto modo se encuentra ya en san Alfonso de Ligorio: «Es lícito interrumpir el acto conyugal, aun cuando se haya iniciado el orgasmo a consecuencia de la excitación natural, suponiendo que haya una razón justificada para interrumpirlo, como por ejemplo si la consumación del acto implicase un peligro para la salud o peligro de muerte por obra de un enemigo, o si otro se aproxima» [66].

Atendiendo a los criterios objetivos del concilio anteriormente mencionados sobre la licitud moral del acto conyugal, no se puede ya argumentar, en mi opinión, que un método de regulación de la natalidad sea inmoral simplemente porque impide la posibilidad de la concepción intrínseca al acto conyugal; porque la cuestión se limita a aquellos casos en que una concepción no responde al sentido de la responsabilidad cristiana. Efectivamente, no se puede argumentar que se peca contra el bien de la prole cuando *hic et nunc* no es conveniente, moralmente hablando, tener descendencia. Ahora bien, si despertar una nueva vida es una exigencia del auténtico sentido de la responsabilidad, queda condenado en su base todo método que vaya contra las exigencias del auténtico amor conyugal y del auténtico sentido de la responsabilidad.

El citado texto conciliar considera las exigencias del auténtico amor conyugal no sólo aisladamente como criterio único objetivo, sino que subraya que de lo que también se trata es de cultivar aquel clima *(contextus)* de amor conyugal propio de la procreación de la prole. La aplicación de este criterio requiere ciertamente un conocimiento completo de la persona humana. ¿Qué es lo que en unas circunstancias dadas fomenta o hace peligrar más o menos aquel clima de amor necesario para la educación de los hijos ya existentes y para la disposición a desear más hijos, en tanto esto pueda hacerse de forma responsable? El concilio ha hecho a este propósito una advertencia contra una solución demasiado simplista en el sentido de una continencia absoluta: «Cuando la intimidad conyugal queda interrumpida, puede correr riesgo la fidelidad y quedar comprometido el bien de los hijos; porque la educación

66. San Alfonso de Ligorio, *Theologia moralis*, lib. iv, n. 954: «Licite interrumpitur actus coniugalis, etsi ex nature concitatione secutura sit pollutio, dummodo sit iusta causa interrumpendi, v.g. si ex continuatione immineat periculum morbi, vel mortis ab hoste, vel aliquis alius interveniat.»

de los hijos y el valor necesario para aceptar los que vengan quedan entonces en peligro» [67]. Para los esposos que no tienen un carisma especial, la continencia total permanente o la periódica observada penosamente pueden no sólo acarrear peligrosas tensiones, sino también equivaler a una «esterilización psicológica».

Éste será especialmente el caso cuando los esposos, preocupados por haber de guardar continencia a pesar de todo, siguen el parecer rigorista de aquellos moralistas que fustigan como actos deshonestos *(actus inhonesti)* toda suerte de caricias que directa o indirectamente pudieran ser ocasión de excitación sexual o incluso producir el orgasmo Aquel san Luis de quien se ha dicho que por amor a la virtud de la honestidad no se atrevía a mirar a su madre a la cara, no es un patrón adecuado para personas casadas.

La interpretación que pretende considerar sin más como peligro de pecar que hay que evitar toda posibilidad o «peligro» de excitación sexual o de orgasmo, está incluso en contradicción con la moral tradicional; recuérdese tan sólo el tan trillado caso de la equitación; habiendo un motivo razonable, los moralistas antiguos daban generalmente por lícita la acción de cabalgar, aun cuando el jinete previera que, como consecuencia del roce, de vez en cuando se produciría un orgasmo. No habrá nadie que niegue que el solícito cuidado de la vida conyugal íntima es más importante que la práctica de la equitación.

Por otra parte, es también evidente que hay que advertir contra el horror al sacrificio y contra la explotación egoísta de la sexualidad. No hay método alguno que pueda dispensar a los esposos de la necesaria renuncia por mutua consideración. Los esposos deben, en todo momento, procurar que su convivencia matrimonial siga siendo entrega mutua y no degenere nunca en mera búsqueda egoísta del placer.

Al juzgar un método de regulación de la natalidad se ha de tener en cuenta la integridad de los procesos fisiológicos normales relacionados con el acto conyugal, así como los aspectos psicológicos y personales. En una ética personalista como es la cristiana, nunca es posible sublimar lo fisiológico a valor absoluto hasta el punto de sacrificar al mero ideal de la integridad fisiológica otros aspectos más importantes, psicológicos o incluso directamente personales, de la persona y de la íntima comunidad personal. La cuestión decisiva es si una intervención del proceeso fisiológico —con miras a evitar la unión del esperma con el óvulo, en cuanto no se acepta la responsabilidad de una concepción— atenta, y hasta qué punto, contra la totalidad de la experiencia psicológica y muy especialmente contra el sentido pleno de un acto personal.

En el supuesto, todavía objeto de discusión, de que la intervención fisiológica no fuera inmoral en sí, podría aventurarse el

67. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 51.

siguiente principio general [68]: Si tal intervención es en interés de la persona, de la fidelidad conyugal, de la continuación de la convivencia matrimonial, de la armonía, de la conservación de la disposición a tener más hijos en tiempo oportuno, necesariamente habrá que preferir siempre aquella intervención que, consideradas todas las cosas, es la más respetuosa y la que mejor conserva el sentido de la entrega conyugal, siempre, claro está, a medida de las circunstancias y posibilidades.

Si, por ejemplo, de modo general o para personas de una determinada cultura, se ha hecho evidente que la continencia periódica calculada con el calendario, la medición de la temperatura, etc., perjudica más que otro método «el pleno sentido de la mutua entrega» y el clima del auténtico amor conyugal propicio para la educación y la procreación, sería insensato considerar la continencia periódica como la «solución católica».

Lo artificial o el recurso a los adelantos técnicos no son malos en sí, sino solamente en cuanto contrastan con «la naturaleza de la persona y el sentido de sus actos personales». Así, por ejemplo, no puede calificarse de inmoral en sí procurar artificialmente una pausa de reposo fecundo para el ovario femenino en cuanto que esto preserva el pleno sentido de la mutua entrega conyugal y sirve noblemente a la paternidad responsable y al bien general de las personas y del matrimonio.

Hay que distinguir cuidadosamente entre aquellos métodos de regulación de la natalidad que dejan incólume la estructura de la ejecución del acto conyugal como unión íntima, y aquellos otros que la contrarían más o menos o incluso la destruyen.

Así, por ejemplo, una unión de tipo sodomítico *(in vase indebito)* ha pasado siempre por ser la máxima degradación de la mujer.

Entre los métodos de regulación de la natalidad sumamente difundidos hoy incluso entre católicos, el más impropio es el del coito deliberada y sistemáticamente interrumpido. No sólo por cuanto es expresión de una pecaminosa repulsa al hijo, sino también por cuanto en ciertos casos significa una «mera búsqueda del placer», una viva atención al momento de iniciarse la satisfacción, con grosera desconsideración hacia el cónyuge, no hay nada que atenuar de las duras palabras de condena de la encíclica *Casti connubii.* Hay que tener en cuenta, sin embargo, que para muchos esposos no se trata de esto, sino de una transgresión momentánea de los límites del mero intercambio de caricias bien intencionadas o de una «solución obligada», que se experimenta con pena, pretendiendo cada uno ser lo más cuidadoso posible para con el otro y aspirando humildemente a un mayor dominio de sí mismo.

68. No debe entenderse que se trate aquí de declaración alguna del magisterio.

En la delicada cuestión de la regulación de la natalidad hay que tener en cuenta la continuidad y la fidelidad frente al sentido más hondo —y no frente a la mera letra— de la tradición. Hay que proteger y guardar siempre los mismos valores, si bien recurriendo también a las nuevas distinciones que se han hecho necesarias con los nuevos conocimientos o las nuevas responsabilidades. Los valores que la Iglesia defiende siempre ante todo son: el bien de la prole, la dignidad de la unión marital, y en todo momento la santidad de la vida ya suscitada. En la forma de proteger estos valores, la Iglesia del Verbo encarnado depende, hasta cierto punto inevitablemente, de los conocimientos posibles o imposibles en cada momento.

Como ejemplo de actualidad puede servir la «espiral intrauterina»: según una hipótesis posible de los científicos, se trata de un simple medio de regulación de la natalidad que hace imposible la unión entre el esperma y el óvulo femenino; según otra hipótesis, tampoco rebatida, se trata o de una expulsión del óvulo fecundado o de un desprendimiento relativamente temprano del embrión en desarrollo anidado en el seno materno. A estas incertidumbres pertenecientes al dominio de las ciencias naturales vienen a sumarse aún otras de índole filosófica: No sabemos con certeza absoluta si la fecundación del óvulo significa ya concepción en sentido de animación con el alma inmortal. Mientras estas cuestiones no hayan sido solucionadas, mientras este medio siga siendo considerado como aborto con cierta probabilidad, la moral eclesiástica seguirá dando un no rotundo. El que conoce las circunstancias en que la Iglesia ha formulado sus directrices en cada época, comprenderá fácilmente una continuidad conforme con el sentido y las razones objetivas de posteriores distinciones y nuevas normas.

En una era de rápidos cambios tanto de la cultura y de la estructura social como de los conocimientos científicos en biología, psicología, etc., una nueva formulación de normas orientadas a la vida concreta es algo normal. Con absoluta comprensión de la responsabilidad personal en unos tiempos en los que todavía no se ha deslindado lo viejo de lo nuevo, el concilio ha advertido: «No es lícito a los hijos de la Iglesia ir por caminos que el magisterio, al explicar la ley divina, reprueba, sobre la regulación de la natalidad» [69]. Para entender bien el sentido de esta advertencia, hay que tener en cuenta la nota a este texto, en la que el concilio, en una línea entendida dinámicamente, cita por una parte el texto de la *Casti connubii* de Pío XI, generalmente considerado como el más duro, y por otra aquella alocución de Pío XII que por primera vez

69. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 51.

expresó de manera oficial el principio de la paternidad responsable, y finalmente la alocución en que Paulo VI anuncia un estudio a fondo de este complejo de cuestiones. La expresión: «al explicar la ley divina» ha de ser tenida muy en cuenta. Nadie puede negar aquí la competencia de la Iglesia. No obstante, aun cuando las escuelas eclesiásticas, con buenos fundamentos y en unión con los pastores de la Iglesia, discrepan acerca del sentido y alcance, exposición y aplicación de las directrices eclesiásticas o acerca de su pertenencia a la ley divina, la voluntad de obediencia deberá, con todo, quedar fuera de toda duda; pero nadie puede ser obligado a seguir la escuela más rigorista estando en conciencia convencido de defender más eficazmente los valores esenciales y la calidad de su matrimonio según la exposición de la escuela menos rigorista. El fin habrá de ser siempre una conciencia cristiana bien entendida, unida a la disposición a revisar sus propias interpretaciones cuando la Iglesia lo exija.

f) Cooperación al abuso

1) Puede no haber en absoluto razones que justifiquen una cooperación al aborto. Si el marido sabe que la esposa está resuelta a librarse de cualquier posible embarazo mediante el aborto, no podrá solicitar el débito ni realizar el acto en tiempos y circunstancias en que podría tener lugar una concepción.

2) La cooperación a una suerte de unión marital que incluso por parte del cooperador es a priori contra natura, como por ejemplo la unión de tipo sodomítico, sería cooperación formal, y por tanto rechazable.

3) Si se trata de cooperación a un acto que por parte del otro esposo manifiesta cualquier deficiencia moral, pienso que se puede seguir con prudencia el parecer de san Alfonso de Ligorio en todos aquellos casos en que *a)* la cooperación no es antinatural y *b)* no se puede persuadir al otro: En relación a la esposa de un hombre que está decidido a «derramar el semen fuera de la vagina», escribe san Alfonso, *probabilius videtur uxor non solum posse (reddere debitum) sed etiam teneri... Patet quod reddens ne materialiter quidem cooperatur peccato illius, cum non cooperatur seminationi extra vas, sed tantum copulae inceptae, quae per se omnino utrique est licita*[70]. San Alfonso se declara en favor de la opinión de que en estos casos la esposa debe no sólo conceder el débito solicitado, sino también solicitarlo ella misma activamente[71]. Lo mismo puede decirse, en mi opinión, en el caso de una mujer que contra su voluntad y convicción hace uso de un diafragma.

A. KREMPEL, *La continencia periódica en el matrimonio, según los métodos de Knaus, Ogino y Smulders,* Herder, Barcelona [7]1966.

70. SAN ALFONSO DE LIGORIO, *Theologia moralis,* liber VI, n. 947.
71. L. c.

S. DE LESTAPIS, *La limitación de los nacimientos,* Herder, Barcelona 1962.
D. v. HILDEBRAND, *Der Sinn der Ehe und das Problem der Überbevölkerung,* «Stimmen der Zeit», 169 (1961-62) 185-201.
J. G. H. HOLT, *Fecundidad periódica. Relación entre fecundidad y temperatura en la mujer,* Herder, Barcelona [2]1964.
G. PERICO, *Sterilizzanti ormonali,* en «Aggiornamenti sociali» 12 (1961) 279-294.
TH. BOVET, *Die Liebe ist in unserer Mitte,* Tubinga 1959.
H. DOMS, *Der Einbau der Sexualität in die menschliche Persönlichkeit,* Colonia 1959.
—, *Gatteneinheit und Nachkommenschaft,* Maguncia 1965.
A.M. DUBARLE, *La Bible et les Pères ont-ils parlé de la contraception?,* en «La Vie Spirituelle», Suppl. n. 67 (1962) 573-610.
L. JANSSENS, *Morale conjugale et progestogènes,* en «Ephem. Theol. Lov.» 39 (1963) 787-826.
B. HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1966.
—, *Der Christ und die Ehe,* Dusseldorf 1964.
J. FUCHS, *Die Diskussion um die «Pille»,* en «Stimmen der Zeit» 174 (1964) 401-418.
H. KLOMPS, *Ehemoral und Jansenismus. Ein Beitrag zur Überwindung des sexualethischen Rigorismus,* Colonia 1964.
A. AUER, A. KÖBERLE, A. RUMMEL, *Bewusst verantwortete Elternschaft,* Rotemburgo 1965.
L.M. WEBER, *Mysterium Magnum. Zur innerkirchlichen Diskussion um Ehe, Geschlecht und Jungfräulichkeit,* Friburgo de Brisgovia 1963.
—, *Ehenot — Ehegnade. Handreichung zur priesterlichen Seelsorge an Eheleuten,* Friburgo de Brisgovia [2]1965.
W. VAN MARCK, O. P., *Liebe und Fruchtbarkeit. Aktuelle Fragen der Geburtenregelung,* Friburgo de Brisgovia 1965.
Kirchliche Moral und Geburtenregelung, en «Herderkorr.» 19 (1965) 467-475.
R. BRUCH, *Die naturgesetzlichen Grundlagen der Lehre vom abusus matrimonii in moraltheologischer Betrachtung,* en «Theologie und Glaube» 55 (1965) 23-49.
Bulletin zur innerkirchlichen Diskussion um die Geburtenregelung, en «Concilium» 1 (1965) 411-440.
J. M. REUSS, *Eheliche Hingabe und Zeugung,* en «Tübinger Quartalschrift» 143 (1963) 125-132.
—, *Hinweise zur pastoralen Behandlung der Fragen von Ehe und Elternschaft,* en «Theologie der Gegenwart» 7 (1964), p. 134-139.
—, *Zeugung und eheliche Vereinigung,* en «Der Seelsorger» 36 (1966), p. 249-259.
J. DAVID, G. ERMECKE, A. GINTHÖR, B. HÄRING, R. HOFMANN, U. RANKE-HEINEMANN, G. TEICHTWEIER, J.G. ZIEGLER, *Zu den neuen Theorien der Ehepraxis,* en «Theologie der Gegenwart» 7 (1964) 211-231.
G. SCHERER, *Ehe im Horizont des Seins. Zu einem Verständnis der Sexualität,* Essen 1965.
A. VALSECCHI, *La discussione morale sui progestativi. Rassegna bibliografica,* en «La Scuola Cattolica», Suppl. Bibliografico 93 (1965) 157-216.
J.T. NOONAN, *Contraception. A History of its Treatment by the Catholic Theologians and Canonists,* Cambridge 1965.
—, *Die Autoritätsbeweise in Fragen des Wuchers und der Empfängnisver-*

hütung, en «Diakonia» 1 (1966) 70-106 (resumen en «Theologie der Gegenwart» 9 [1966] 14-19).
L.J. SUENENS (cardenal), *La morale chrétienne change-t-elle?* en «La documentation catholique» 49 (1966) 606-616.
J. DAVID, *Neue Aspekte der kirchlichen Ehelehre,* Bergen-Enkheim ²1966.

2. *La castidad conyugal, expresión de un amor constante y delicado*

La voluntad de cooperar a la obra divina de la propagación de la vida, primera exigencia de la castidad conyugal, exige otra, a saber, que esta cooperación vaya dirigida y compenetrada por el amor.

La castidad debe presidir tanto la relación sexual como la continencia de los casados; para conseguirlo es preciso que todo vaya regulado por el amor, que el amor fuerte, delicado y tierno sea como el alma que todo lo anima. No basta que las relaciones maritales vayan encaminadas a propagar la vida, conforme a su naturaleza; preciso es despojarlas de la frialdad y rigidez de los actos realizados por cumplir. Pues para ello es preciso que el amor conyugal todo lo vivifique y lo eleve al plano auténticamente humano.

Varios son los requisitos de la castidad conyugal, si se quiere hacer del débito una unión de amor delicado y auténticamente personal. Esos requisitos miran al modo y manera de realizarlo, a la delicadeza, al papel del amor, al «arte del amor», a la petición oportuna del débito, a la moderación y a la continencia.

a) Forma del amor conyugal

Las relaciones matrimoniales han de tener en lo posible la forma de una relación personal de la totalidad del individuo y no sólo de una unión corporal. Si, animados de mutuo amor, los cónyuges tienen presente que en su unión pueden, cada uno según su constitución, dar una respuesta al amor, este amor suyo conformador hallará asimismo su justa expresión. Una casuística descriptiva es aquí tan poco admisible como una pudibundez egoísta.

b) La ternura

La ternura debe acompañar no sólo la unión marital sino toda la vida conyugal. Al amor le corresponde no sólo dirigir el acto

matrimonial, sino también imprimirle ternura. «La ternura es el foco de luz que disipa lo tenebroso del acto conyugal. En el alma pura, la ternura prevalece, en cierto modo, sobre la sensualidad. La unión marital debe ir penetrada y saturada de ternura, o mejor, ha de vivirse como el punto culminante de una ternura excepcional» [72].

Al paso que la sensualidad no consigue sino incitar la pasión, la *ternura, expresión de recatado amor y de respeto,* es un elemento que expresa el amor y lo mantiene vivo, al mismo tiempo que domina y ennoblece la sensualidad, sin extinguirla. Los casados adornados de verdadera ternura pueden renunciar fácilmente a la unión carnal y prescindir del placer que causa, cuando así lo pide el amor, y esto precisamente porque no los impulsa la brutal y grosera sensualidad.

El esposo, por su parte, no ha de tomar por invitación a la unión cualquier muestra o solicitación de afecto por parte de su esposa. «Lo que pueden ofrecer o aceptar el amor y el afecto marital, se determina sobre todo por la experiencia personal, mas no por la experiencia exclusiva de uno, sino por la de ambos, si trata cada uno de comprender el carácter del otro» [73].

Las caricias, aun las sensuales, son lícitas como demostración de cariño, aunque no se den con intención de llegar luego a la unión; y no se hacen ilícitas por el solo hecho de que alguna vez, fuera de toda voluntad y previsión, produzcan la satisfacción física.

c) Los actos accesorios

Los actos accesorios, como una cadena ininterrumpida de delicadezas, deben introducir el acto de la unión y presentarlo como una inequívoca expresión del más delicado afecto, y así elevarlo por encima de la simple satisfacción o de un cumplimiento seco e inafectuoso del «débito» como contribución obligada a la vida. La unión casta debe ir *psíquicamente* acompañada por los actos accesorios del «juego del amor». Ello es también indispensable para dominar la sexualidad y para ir despertándola paulatinamente. Precisamente en este campo le incumbe al varón la importantísima tarea moral de practicar un amor lleno de delicadeza y discreción. Él debe saber que, por lo general, la vivencia o conmoción sexual asciende y desciende en la mujer más lentamente que en el varón.

72. D. v. HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfraulichkeit,* Munich 1928, 120.
73. HORNSTEIN-FALLER, *Gesundes Geschlechtsleben,* 206.

Por eso exigirle una unión antes de que ella se haya puesto al diapasón erótico del marido no podrá menos que molestarla, porque frecuentemente quedará insatisfecha, lo cual podrá conducirla, poco a poco, a encontrar incómodo y grosero el débito, sin que consiga animarlo de verdadero amor.

d) El «arte del amor»

Si por técnica o «arte del amor» se entiende la manera elegante y honesta con que se traducen la ternura y la práctica entera del amor, la manera delicada de adaptarse el uno al otro, el modo concienzudo como los esposos procuran educarse para elevar las inclinaciones instintivas a la altura de las emociones de un amor delicado, que embarga el cuerpo y el alma, entonces nos encontramos ante un problema de capital importancia, de cuya solución puede depender la armonía de muchos matrimonios. Así entendido, el arte del amor es claro que no se funda sobre recursos o técnicas artificiales, pues es algo que se aprende con el mismo amor respetuoso y discreto y más que todo con la orientación de ambos cónyuges hacia Dios. Dice un médico acerca de la común aceptación amorosa de la voluntad de Dios y de la verdadera *oración en común,* hecha por los casados: «Entre todos los secretos del arte del amor, no hay ninguno que iguale en valor a éste» [74].

Pero si por arte de amar se entiende una repugnante instrucción pormenorizada de cómo los cónyuges podrán excitar de nuevas maneras su sensualidad, si esa técnica del amor tiene por finalidad enseñar nuevas formas refinadas de despertar el placer sensual, entonces esa técnica sin espíritu no es más que una técnica del cuerpo, mortal para el verdadero amor. «El matrimonio más firme y armonioso no es aquel que sabe despertar mayor placer sexual, mediante el arte del amor, sino aquel en que se realiza una entrega realmente personal. Con ella, como con una fuerza espiritual, consiguen los casados espiritualizar todo lo carnal, bajo y grosero, y colocarlo en un nivel más elevado. En tales condiciones las mismas caricias pierden su carácter de simple recurso de la técnica del amor, para convertirse en sincera expresión y estímulo del verdadero amor humano y cristiano» [75]. Por eso Pío XII, en su famoso discurso a las comadronas del 29-10-1951, opuso su enérgico veto a la «difusión de una literatura que se cree obligada a

74. Bovet, *Die Ehe,* 144
75. Hornstein Faller, o c, pág 375

describir en todos sus particulares las intimidades de la vida conyugal, con el pretexto de instruir, de dirigir y de tranquilizar» [76].

El verdadero arte del amor conyugal no lo aprenderán los desposados en nada artificial o venido del exterior. Este arte consiste en la expresión delicada del amor respetuoso del uno para el otro ante la presencia de Dios.

e) Solicitación del débito y su aceptación

Escribe san Pablo en su primera epístola a los Corintios 7, 2-7: «Para evitar la fornicación, tenga cada uno su mujer y cada una tenga su marido [77]. El marido cumpla su deber con la mujer e igualmente también la mujer con el marido. La mujer no es dueña de su propio cuerpo, sino el marido; e igualmente tampoco el marido es dueño de su propio cuerpo, sino la mujer. No os defraudéis el uno al otro, a no ser de común acuerdo por un tiempo, con el fin de vacar a la oración, y luego tornar a juntaros, no sea que os tiente Satanás a causa de vuestra incontinencia. Esto, empero, lo digo haciéndome cargo de la situación, no imponiendo precepto...»

El matrimonio ha hecho de ambos «una sola carne»; por lo mismo no puede ninguno, por sí y ante sí, rehusar por largo tiempo o definitivamente las intimidades del amor conyugal. Sería faltar contra el mutuo derecho y más que todo contra el amor debido. Pero sí pueden, de común acuerdo y en aras de un amor abnegado, guardar continencia en vista de un bien superior, como es el dedicarse a la oración. Pero el peligro de tentaciones para uno o para ambos impone un límite a la continencia. El consejo de san Pablo tiene un valor permanente, aun cuando el peligro de incontinencia, tan fuertemente marcado, pueda obedecer al ambiente de Corinto, puerto pagano, enteramente sumergido en los placeres de la carne. El apóstol pone muy en alto la igualdad de derechos entre el esposo y su mujer. El uno debe mirar al otro, porque se trata de derechos estrictamente recíprocos. Aunque no apunta aquí principalmente al derecho de exigir, sino más bien al deber de prestar una amorosa atención al otro.

76. ASS 43 (1951), 853, CED, 1007ss
77. Estas palabras no se oponen a una posible vocación a la virginidad, lo cual se evidencia por lo que dice en el mismo capítulo, v 25ss, y aun por lo que concluye al finalizar estas enseñanzas sobre los casados, pues en el v 7 presenta el ejemplo de su propia vocación a la virginidad

Indudablemente *la prestación del débito matrimonial es cosa que obliga gravemente.* Por eso el rehusarlo injusta e indelicadamente por largo tiempo —y aun a veces una sola ocasión— constituye pecado grave, suponiendo una solicitación seria y justa.

No existe precepto general que obligue por sí a la petición del débito. Pero las circunstancias pueden hacerla obligatoria; y es cuando aparece necesaria para mantener y fortalecer el amor y la fidelidad conyugales, o para librar al cónyuge de alguna fuerte tentación. Puede, pues, decirse que se trata de un precepto de caridad, la cual debe mirar tanto por el bien del prójimo como por el propio.

El cónyuge que solicita la unión marital debe considerar evidentemente las disposiciones corporales y espirituales en que se encuentra el otro y hacer cuanto pueda para adaptarse a ellas. En lugar de decir que el cónyuge tiene derecho a *pedir* el débito, acaso fuera más exacto decir que lo tiene a *obrar sobre las disposiciones de su consorte.* Indudablemente el otro está obligado por justicia y caridad a otorgar el débito, si no se encuentra indispuesto física o moralmente.

Y precisamente porque en este campo no se trata de simples relaciones de derecho, sino de normas de la caridad[78], no debe cada uno de los cónyuges esperar la petición formal del débito, sino que debe estar amorosamente atento para sorprender en el otro la disposición de correspondencia. Esta delicada atención le corresponde sobre todo al esposo, pues la mujer, muchas veces más reservada, no se resuelve a pedir el débito, sino dando a comprender su disposición[79].

Ninguno de los cónyuges debe exceder los límites de lo que al otro puede exigírsele. Cualquier exceso atenta contra la personalidad del otro; y eso ya no sería «petición del débito, sino injusta exacción», a la que no sería necesario, o mejor, a la que no se debería satisfacer[80].

El mutuo amor que se deben les dictará a los casados la *medida razonable en las relaciones.* Puede darse como norma cierta que, por lo general, no obliga el débito más que una vez en veinticuatro horas. Las relaciones demasiado frecuentes, en vez de apaciguar el apetito, lo excitarían más, y harían muy difícil la continencia que por alguna razón se hiciese necesaria, sin contar que disminui-

78. Cf. *Casti connubii,* CED, 941ss.
79. Cf. ST, *Suppl.* q. 64, a. 2.
80. Cf. ST, ibid. a. 1 ad 2.

rían el santo respeto que debe rodear esta íntima manifestación de amor y en cierto modo la profanarían, decayendo también proporcionalmente el placer experimentado.

La delicadeza del amor prohíbe absolutamente a los esposos solicitar la relación:

1) En los días de la menstruación.

2) En las últimas —de 4 a 8— semanas antes del parto, y en las primeras —de 4 a 6— después de él.

3) Durante una enfermedad por la que el acto conyugal se vuelva molesto y desagradable corporal o psíquicamente, aun cuando la molestia no fuese grave. En tal caso, el cónyuge solicitado puede muy bien pedir al otro lo exonere caritativamente de ese deber. Y si el peligro es grave, tendría obligación estricta de negarse; pues en tal caso el otro no puede ni pedir ni realizar el acto sin pecado. Pero si la enfermedad es larga, haría bien en otorgar el débito seriamente solicitado, aun cuando ello le causara alguna repugnancia o alguna leve incomodidad.

Es de saber que pecaría gravemente el cónyuge que, afectado de una enfermedad contagiosa, comunicable por la relación marital (gonorrea, sífilis, etcétera) solicitara el débito o lo otorgara.

El cónyuge, culpable de adulterio, pierde el derecho al débito conyugal[81]. Pero pueden darse circunstancias en que el cónyuge inocente tenga la obligación de acceder a una solicitación del culpable, y es la caridad la que entonces puede obligarle, así como también la misión conferida por el sacramento, de interesarse por la salvación del cónyuge y de toda la familia. Al adúltero sinceramente arrepentido no le asiste ciertamente el derecho de exigir, pero sí puede pedir; pues a la caridad misericordiosa del inocente nada se le puede exigir, sólo se le puede suplicar.

El verdadero amor conyugal se muestra no sólo en solicitar y aceptar delicada y oportunamente el débito, sino también en observar cuidadosamente la continencia, conforme lo exijan el mayor bien del cónyuge y la mutua fidelidad.

f) La prole, ¿fruto del amor o de la fecundación artificial?

Es voluntad de Dios que los hijos lo sean de la entrega amorosa dentro del matrimonio. El amor infinito de Dios, que llama por su nombre a aquel ser diminuto, no quiere hacerlo por medio de instrumentos artificiales, sino por medio del amor fecundo de

81. CIC, c. 1129.

sus padres y mediante el acto natural y personal del amor que se entrega sin reservas. Nuestra época, que tan lejos ha llegado al exterminar con sus métodos la vida inocente en el seno materno, peca por otra parte contra el respeto debido al misterio de la vida al aplicar sin escrúpulos las posibilidades técnicas de la fecundación artificial. Ha empezado a «producir» el hombre sin padre, procreado sin amor, germinado técnicamente, «el hombre de retorta».

La fecundación artificial de una mujer con el semen de un hombre desconocido es una forma de impudor y de impureza carente de amor y de gozo. Si en ocasiones equivale a una especie de «solución desesperada» al deseo de maternidad física experimentado por una mujer que ha quedado soltera contra su voluntad, en otras es un síntoma del horror a la unión y a la entrega amorosa.

El juicio moral de la fecundación artificial ha de distinguir si el «dador de semen» es el esposo o un tercero. El comercio con el semen humano es uno de los más indignos sucesos de nuestro siglo. En él se manifiesta todo lo contrario de la paternidad responsable. Aquí queda cortado el vínculo entre amor conyugal y procreación. Pío XII condenó terminantemente la fecundación artificial [82], sobre todo cuando se utiliza semen de un tercero, pero también en el caso de llevarse a cabo con el semen del marido. La prudente formulación dejó la puerta abierta al ulterior desarrollo de la cuestión: «Al hablar así, no se proscribe necesariamente el empleo de ciertos medios artificiales destinados únicamente ora a facilitar el acto natural, ora a hacer alcanzar su fin al acto natural normalmente cumplido» [83]. El problema de la fecundación artificial mediante la esperma del marido se plantea ante todo cuando éste es impotente. Si la impotencia es perpetua y anterior al contrato matrimonial, el matrimonio es inválido, sin que lo pueda remediar una fecundación artificial.

A. NIEDERMEYER, *Compendio de medicina pastoral*, Herder, Barcelona ²1962, 128-136.
PALMER - SABATIER, *La fecundación artificial, en seres humanos*, Madrid 1951
A. DE SOBRADILLO, *La fecundación artificial*, «Rev. Esp. D. C.» (1950) 1009-1032.
DIBELIUS, *Zur Frage der kunstlichen Befruchtung*, «Herderkorr.», 4 (1950) 213.
B. HÄRING, *Moraltheologische Beurteilung der künstlichen Befruchtung*, «Arzt und Christ», 1 (1955) 221-226 (la fecundación artificial es el tema general de este número).
D. GIFSEN, *Die kunstliche Insemination als ethisches und rechtliches Problem*, Bielefeld 1962.

82 AAS 41 (1949), 557 561
83 Ibid , pág. 561

3. *La castidad conyugal, disposición producida por el sacramento*

El sacramento del matrimonio incorpora al culto, y exige, por lo mismo, el divino servicio de Cristo y de su Iglesia. Esa incorporación cultual es el tercer fundamento o la tercera raíz esencial de la castidad conyugal, que, como acabamos de ver, descansa también sobre el respeto que impone el servicio a la vida y al amor.

Pide san Pablo la castidad conyugal al pedir al casado poseer a su esposa en «santidad y honor» (1 Thes 4, 5). Por causa de las relaciones matrimoniales no han de perder los casados su capacidad para los actos del culto, ni su esencial ordenamiento hacia la gloria de Dios, corroborado de modo especial por el sacramento del matrimonio. Las relaciones matrimoniales no sólo deben ser honorables, sino también santas; deben ser un servicio divino destinado a *glorificar el amor singular de Cristo por la Iglesia,* amor especialmente simbolizado por el matrimonio, amor que han de honrar ora por la continencia, ora por la unión amorosa. Pues por ambos modos se manifiesta el amor conyugal, realizando así la misión sagrada que impone la gracia sacramental y convirtiéndose de este modo en divino servicio de Cristo y de la Iglesia.

La profanidad en las relaciones sexuales: he ahí el mayor peligro para la cristiana castidad conyugal. Su *defensa* más eficaz está en el *respeto religioso,* cuyo fundamento más sólido se encuentra en la doctrina católica de la sacramentalidad del matrimonio, y cuya fuerza vencedora está en la gracia del sacramento. La castidad conyugal cristiana ocupa un rango esencialmente superior al de la simple castidad conyugal natural, por perfecta que pueda ser.

El amor conyugal pasa antes que el voto de perpetua continencia, emitido antes del matrimonio, de manera que el consorte así ligado debe acceder a la petición del otro. Quien ha emitido ese voto, debe necesariamente pedir su dispensa antes de contraer matrimonio, en caso de tener suficientes razones para creerse llamado al estado matrimonial.

Quien lo contrae sin haber obtenido dispensa, debe solicitarla posteriormente *ad petendum debitum,* para pedir el débito· así podrá no sólo otorgarlo, sino también solicitarlo El santo vínculo del matrimonio y el mutuo

derecho que engendra prohíbe a cada uno de los cónyuges emitir por sí y ante sí el voto de castidad, pues el servicio divino que como a casados se les exige, es ante todo el del amor conyugal y su contribución a la vida [84].

Cuando surgen *dudas acerca de la validez del sacramento del matrimonio,* hay que procurar esclarecerlas. Mientras tanto, al que duda no le es lícito solicitar el débito, pero sí puede generalmente otorgarlo, si el consorte que no duda lo solicita, a no ser que pueda prudentemente manifestarle su escrúpulo. Si, empero, no es posible aclarar la duda ni llegar a la certidumbre de que es válido el matrimonio, conservan, sin embargo, los casados el derecho a las relaciones conyugales, hasta obtener pruebas morales seguras de la invalidez de su matrimonio.

Aunque graves autores lo nieguen, la mayoría de los moralistas afirman que a este caso puede equipararse el de un matrimonio contraído de buena fe, si posteriormente surgen dudas sobre la muerte del cónyuge del matrimonio precedente [85]. No habría ningún derecho al débito si la duda fuese acerca de algún parentesco en línea recta. Al comprobarse la invalidez de un matrimonio formalmente bien contraído, las partes deberán separarse o convivir en castidad cristiana atendiendo a la nueva responsabilidad y a la responsabilidad por los hijos que pudieran haber tenido, y a fin de evitar cualquier escándalo.

4. *La castidad conyugal y el instinto*

La enérgica disciplina que no se arredra ante ningún sacrificio, es sólo un fundamento puramente natural de la castidad, pero como tal es del todo insustituible. Para llegar al dominio del instinto es preciso acostumbrarse a la lucha desde la juventud; y ésta es una dote que debería aportarse siempre al matrimonio. Pero también la vida matrimonial debe disciplinarse de tal modo que contribuya a conseguir y asegurar cada vez mejor el dominio y apaciguamiento del instinto. No estará, pues, por demás añadir algunas consideraciones acerca de las relaciones conyugales a este respecto.

a) Evitar toda falsa terapéutica para el dominio de los instintos

El casto dominio del instinto no puede conseguirse mecánicamente. «Es incontestable que la violencia, la conmoción y el estremecimiento del orgasmo tienden a oprimir el espíritu... Y es muy

84 Sobre la cuestión de la continencia periódica según 1 Cor 7, 5, cf. supra, pág. 375; sobre la disolución de un matrimonio no consumado por votos solemnes, cf. supra, p. 330s.
85 Cf AERTNYS-DAMEN, *Theol. mor.* II, n.º 907.

probable que también él sucumba si no actúa profundamente y en el mismo momento» [86]. «Sólo el amor, por ser el acto más vivo y central de la persona espiritual, puede dar a ésta una intervención tan viva y central, que pueda competir con la más enérgica actualización de lo corporal, cual es el acto de la unión conyugal. Sólo él consigue mantener la soberanía del espíritu sobre la carne en ese momento» [87].

Para dominar el instinto no basta el empleo de la ascesis, ni la energía de la voluntad; para que la lucha no resulte agotadora es preciso que intervenga un poderoso ideal, basado en un amor delicado y en la voluntad de colaborar, lleno de respeto, con el Creador. Quien está compenetrado del misterio santificador del sacramento va más segura y fácilmente a la victoria; la lucha, en vez de ser agotadora, se convierte en fuente de bienes y de grandeza.

b) La continencia temporal voluntaria o impuesta por las circunstancias

El combate para imponer al instinto un dominio perfecto debe ser tal aun dentro del matrimonio, que cuando las circunstancias impongan la continencia temporal o perpetua no se haga imposible el observarla. Por lo cual es sumamente recomendable el abstenerse de las relaciones voluntariamente y de tiempo en tiempo, con tal que ello no suponga un sacrificio por demás gravoso. En los tiempos pasados se recomendaba muy encarecidamente, y aun a veces se exigía, la continencia en los días de ayuno, y cuando se había de recibir la sagrada comunión. No hay ley, sin embargo, que la imponga. Ni sería prudente recomendarla en dichas circunstancias.

El respeto y el amor son, sin lugar a duda, los más nobles fundamentos de la castidad; pero el hombre, nacido con el pecado original, necesita indispensablemente para guardarla el ejercicio de la ascesis y del renunciamiento. Tratándose de la renuncia en el campo sexual, será más fácil conseguirla si el hombre se impone un control y una renuncia general en todas las cosas.

86 D v. HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfraulichkeit,* 90s.
87. L c., pág. 102.

c) El acto matrimonial realizado únicamente para satisfacer la concupiscencia

El papa Inocencio XI condenó la siguiente proposición: «El acto conyugal ejecutado sólo por placer, está exento de toda culpa, aun de la venial» [88]. Sin embargo, si aun en este caso el acto conserva su carácter externo de expresión de amor, la culpa consistirá sólo en la insuficiencia del motivo, y debería considerarse dentro de la imperfección temporal humana. Pero si se tratara de una actitud general y perdurable que llevara a los casados a buscar en sus relaciones íntimas nada más que la satisfacción de la sensualidad, sin preocuparse para nada del verdadero amor espiritual ni de colaborar en la obra creadora, habría que admitir que de ellos se ha apoderado la lujuria en la forma más alarmante y que su actitud es de las más impúdicas. Les cuadrarían las palabras del ángel: «Escúchame, que yo te mostraré cuáles son aquellos sobre quienes tiene potestad el demonio. Los que abrazan con tal disposición el matrimonio que apartan de sí y de su mente a Dios, entregándose a su pasión como el caballo y el mulo, que no tienen entendimiento» (Tob 6, 16s). Son los sentimientos que animaban a Tobías los que han de presidir las relaciones íntimas de los casados, aunque no es necesario renovarlos en cada acto.

Puede suceder, sin embargo, que los casados se sientan impulsados a la unión por el deseo del placer sensual que acompaña al deleite superior y psíquico de la misma. Para que no haya allí desorden ni pecado basta que ese placer no se convierta en fin último, ni en aspiración dominante de la unión, aunque efectivamente le dé *ocasión* [89]. Si se observa la jerarquía de motivos, la acción está en orden; entonces no se obra «por puro placer sensual», ni se persigue predominantemente aquello que la unión amorosa tiene de característicamente carnal y egoísta.

d) Ningún desprecio por la sexualidad

Sería una perversión el buscar en las relaciones maritales única o principalmente la satisfacción de la sexualidad. Pero constituiría un error no menos funesto el aceptar únicamente el servicio a la

88. Dz 1159.
89. Los salmanticenses (tr. 9, c. 15, n.° 57; cf. D. Lindner, *Der usus matrimonii*, 1929, pág. 191) explican extensamente la diferencia entre fin y ocasión, que es la *applicatio ad usum*.

vida y la manifestación del amor, considerando de dudosa moralidad o sólo admitiendo a regañadientes la satisfacción sexual, que habría que hacer lo posible por extinguir, o por lo menos rechazar. Pues bien, *el placer sensual que acompaña a la satisfacción psíquica del servicio al amor y a la vida, está del todo conforme con el orden y con la voluntad del Creador.* Acéptenlo, pues, agradecidos los casados, aunque sin fijar en él su mirada.

Por lo mismo, iría contra la naturaleza y se expondría a falsear el amor y la castidad conyugal la esposa que evitara la satisfacción sexual del coito como algo imperfecto y reprobable. Fácilmente llegaría por allí a la frialdad y al disgusto de la relación, aparte del peligro de contraer graves neurosis. *El placer psicofísico del amor conyugal es un todo armonioso que no puede desintegrarse impunemente.*

e) El abrazo reservado («amplexus reservatus»)

No es el *amplexus reservatus* o *copula sicca* lo que va a solucionar los problemas modernos del matrimonio. Se entiende por él la *unión conyugal practicada como una simple caricia, con la cohibición voluntaria de la satisfacción corporal completa.*

Lo que hay de positivo en esta práctica es la decidida voluntad de adquirir un dominio absoluto del instinto y cultivar la expresión amorosa sin perseguir la satisfacción completa.

El problema moral que aquí se plantea es el saber si estas intimidades que realizan la unión conyugal sin llegar, sin embargo, a su término normal, que es la satisfacción física, son en sí irreprochables, y si no presentan normalmente ningún peligro. Aun pasando por alto las dudas que suscita la consideración del servicio a la vida, propio de la unión sexual, todavía es preciso tener en cuenta que ese intenso esfuerzo de la voluntad para cohibir la sensualidad tan profundamente excitada, pone en peligro la verdadera unión conyugal y puede perturbar el sistema nervioso. En todo caso, el abrazo reservado no puede merecer de ningún modo la aprobación general ni menos alguna recomendación. En cuanto a los sacerdotes, advierte el Santo Oficio que «en la cura de almas y en la dirección de las conciencias no hablen nunca, ni espontáneamente ni contestando a una consulta, del "abrazo reservado", como si la ley cristiana nada tuviera que objetar contra el mismo» [90].

90. AAS 44 (1952), 526.

El Santo Oficio se ha abstenido intencionalmente de pronunciar una condenación rigurosa absoluta y general contra la unión marital realizada en esas condiciones. Tampoco el estado actual de la investigación teológica impone tal condenación. Por otra parte, habrá cónyuges con motivos suficientes para no desear un nuevo hijo que se sientan capaces de una honesta efusión amorosa y con tanto dominio sobre sí mismos que estén seguros de poderse entregar al abrazo reservado salvaguardando el respeto que deben a Dios y a sí mismos. *En tal supuesto,* se puede afirmar, por lo menos, que no consta absolutamente que el «abrazo reservado» constituya pecado, o por lo menos pecado grave. Se comprenderá fácilmente la advertencia general del Santo Oficio si se tiene en cuenta la situación especialmente del mundo occidental, en que el hombre está tan lejos del dominio de la sensualidad, dominio que le haría posible esa «meditación en la unión» a la manera del oriental.

P. Chanson, *L'étreinte réservée. Temoignages des époux,* París 1951; cf. AAS 43 (1951) 730-734; 44 (1952) 346, 526.
P. Tiberghien, *A propos d'un texte d'Huguccio (étreinte réservée),* «Mélanges de Science Religieuse», 9 (1952) 85-92.
Marc Oraison, *A propos de «l'étreinte réservée»,* «Cahiers Laennec», 10 (1950) n. 3, 45-54.
J. Fuchs, S. I., *«Amplexus reservatus» secundum principia ethicae sexualis S. Thomae,* «Periodica de re morali», 45 (1956) 284-302.
A. Exner, *The Amplexus Reservatus seen in the History of Catholic Doctrine on the Use of Marriage,* Ottawa 1963.

f) El dominio de la sexualidad, deber mutuo

Es nota característica de la castidad conyugal que el dominio de la sexualidad no pese exclusivamente sobre uno de los cónyuges, *sino que el deber incumba solidariamente a ambos.* Este sagrado deber les viene impuesto por el amor conyugal y sobre todo por la santidad del sacramento del matrimonio. El verdadero amor mira por el bien del prójimo. Pues el santo amor conyugal debe sobre todo preocuparse por ese deber solidario que mira el apaciguamiento y dominio de la fuerza del instinto. El punto vulnerable por donde puede entrar en el matrimonio la tentación y finalmente la muerte del amor y de la fidelidad conyugal, es «ese placer erótico *que cada cónyuge busca exclusivamente para sí mismo, sin preocuparse lo bastante por el otro»* [91]. Pero no es menos peligroso que el uno se preocupe solamente de dominar *su propio* instinto, sin pensar bastante que, ante todo, debe mantener vivo el amor de su consorte y facilitarle el apaciguamiento de sus pasiones excitadas, concediéndole lo que reclama el amor conyugal.

91 Th. Bovet, *Die Ehe,* 182

Para que los casados puedan encontrar en su vida matrimonial un remedio contra la lascivia y una atadura que sosiegue permanentemente esa pasión, han de valerse no sólo de la unión conyugal, realizada con toda delicadeza, sino también de la continencia y moderación. Para conseguir la fuerza de esta continencia deben ambos animarse y educarse mutuamente, pues es un cometido que exige la acción conjunta.

Pero han de tener siempre presente los casados que cuando el solicitar el débito es el único medio adecuado para librar al otro de alguna tentación, están obligados a ello por la caridad.

Puede darse el caso de desposados que, por delicadeza de conciencia, se muestren demasiado reservados en las intimidades matrimoniales, so pretexto de resistir al impulso de sus propias pasiones, sin advertir que es así como pueden venir a perder fácilmente el gusto del amor recíproco, privándose del efecto bienhechor del apaciguamiento de la concupiscencia. Puede suceder también que una caricia amorosa, lícita dentro del matrimonio, ofrecida tal vez para complacer al cónyuge y robustecer su amor, produzca alguna polución imprevista, especialmente en los días en que experimentan mayor propensión a dicho relajamiento involuntario. Y acontece que precisamente en esos días es cuando uno de ellos, o ambos, experimentan mayores ansias de dichas caricias. Pues bien, un amor atento y delicado sabrá sospechar el estado crítico del otro, para prestarle la ayuda conveniente, ora esquivando, ora otorgando las intimidades. En todo caso, se ha de tener en menos el peligro propio de una polución involuntaria que el de enfriarse en el amor. Mas para que la atracción sexual no desaparezca, no ha de limitarse por principio al simple campo de lo sexual; los cónyuges han de hacerse mutuamente atrayentes, apetecibles y amables en todo respecto. Entonces la común lucha por una castidad enérgicamente dominada se tornará más fácil; y si, por las circunstancias, tienen, a veces, que imponerse una continencia más prolongada, ayudados de la gracia de Dios, estarán en mejores condiciones de guardarla.

g) Higiene de la fantasía y de la imaginación

La delicada «higiene de la fantasía» [92] es uno de los requisitos indispensables para conseguir el dominio sobre el instinto. Nada de entretenerse con pensamientos sobre otra persona o con ima-

92. Hornstein-Faller, *Gesundes Geschlechtsleben,* 141.

ginaciones de aventuras amorosas. La *complacencia morosa,* o sea, el complacerse libre y voluntariamente con imaginaciones de acciones venéreas pecaminosas —que han de distinguirse cuidadosamente de la complacencia en el pensamiento de la legítima y casta relación marital—, constituye pecado, no sólo para los solteros, sino también para los casados, con la agravante de que para éstos es un pecado que ofende especialmente la castidad y fidelidad conyugales, que obliga también en el campo de los pensamientos e imaginaciones.

El pensamiento y la complacencia morosa de actos venéreos vedados son germen de *deseos y apetitos* culpables libremente aceptados, dirigidos a persona extraña; y aun puede decirse que estos dos pecados están en tan estrecha correlación de causa a efecto, que difícilmente pueden separarse. Ambos son pecados graves, presupuesta la advertencia de la libertad. Aunque conviene tener presente que personas de conciencia atrofiada o poco delicada apenas advierten las complacencias morosas y los deseos ineficaces, o por lo menos no los toman por pecados graves.

Para preservarse de tales pecados graves los casados han de rechazar inmediatamente el pensamiento de que tal persona sea más apetecible que el propio cónyuge. *El pudoroso sentimiento de la fidelidad debe rechazar enérgicamente cualquier comparación que la imaginación forje.*

La higiene de la fantasía supone, además, *mucho cuidado en las miradas y en las palabras.* Nuestro Señor mismo condenó las miradas lascivas, pues por ellas se originan y manifiestan los deseos pecaminosos y adúlteros (Mt 5, 28).

Por el contrario, la complacencia que puede causar a los casados el imaginarse las intimidades de la casta unión marital con el propio cónyuge no constituye pecado, puesto que esa imaginación y esa complacencia tienen por objeto algo bueno en sí y que les está permitido. Con todo, el grave deber de dominar la concupiscencia que incumbe a todo hombre nacido con el pecado original, impone también límites a los casados. Así, esas imaginaciones son absolutamente ilícitas cuando constituyen grave peligro de la satisfacción sexual fuera de la unión.

Pío XII, *Allocutio iis qui interfuerunt Conventui Unionis catholicae italicae inter obstetrices,* Roma 29 de octubre 1951, AAS 43 (1951) 835-854, y en «Periodica Mor. can.», 40 (1951) 341-401.
Cf. F. HÜRTH, *Animadversiones,* 402-432.
B. LAVAUD, O. P., *Pie XII, docteur du mariage et défenseur de la morale conjugale,* «Rev. Thom.», 52 (1952) 119-141.

E. J. DE SMEDT, *El amor conyugal,* Herder, Barcelona 1966.
P. DUFOYER, *L'intimité conjugale: le livre du mari,* Tournai 1942.
—, *L'intimité conjugale: le livre de l'épouse,* Tournai 1946.
—, *La vie conjugale au fil des jours,* Tournai 1950.
J. LECLERCQ, *La familia,* Herder, Barcelona [3]1967.
L. J. SUENENS, *Liebe und Selbstbeherrsehung,* Salzburgo 1960.
B. HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona [2]1966.
L.M. WEBER, *Ehenot - Ehegnade. Handreichung zur priesterlichen Heilssorge an Eheleuten,* Friburgo de Brisgovia 1965.
TH. WILMSEN, *Die Kirche in ihrer Antwort auf die Ehenot der Zeit,* en «Theologie und Glaube» 55 (1965) 201-222.
J. FERRIN - G. PONTEVILLE, *Eheleben und Geburtenregelung. Arzt und Seelsorger bieten praktische Hilfe,* Lucerna - Munich 1965.
M. GAUDEFROY y otros autores, *Estudios de sexología,* Herder, Barcelona 1968.

5. *La castidad en el noviazgo*

Al igual que la castidad en general, la castidad en el noviazgo ha de ser mirada desde el punto de vista de su ordenación al matrimonio, y precisamente al matrimonio como sacramento. Los novios han aceptado ya la llamada de Dios al estado matrimonial y con su ayuda deben prepararse juntos al cumplimiento de esta vocación. Todavía no tienen la misión pastoral recíproca dimanante del sacramento del matrimonio, pero sí una gran responsabilidad mutua que procede del mutuo amor y también de la vocación de Dios.

El conocimiento y aproximación mutuos durante el noviazgo, de gran importancia para la futura convivencia y también para «hacerse una sola carne» en el matrimonio, condiciona y requiere cierto grado de intimidad que, otro caso, sería indecorosa entre personas no casadas. Sin embargo, los novios no tienen derecho a nada típico de la unión matrimonial, con las caricias propias de la misma. Por otra parte, no sólo sería imprudente, sino incluso injusto e impropio del verdadero sentido de la responsabilidad, poner en pie de igualdad (por ejemplo en el confesonario) una precoz expresión de amor entre novios con la «deshonestidad». Por el contrario, a los novios, que tienen que luchar arduamente en este punto, hay que señalarles la gran responsabilidad mutua, el respeto a la dignidad humana y cristiana del otro y la importancia de crecer en el recato y el respeto mutuos. Precisamente con miras al matrimonio es de gran importancia que los jóvenes aprendan a intercambiar auténticas caricias sin buscar en ellas la expresión sexual. La capacidad para la auténtica caricia no tarda en atrofiarse.

Las caricias y demostracines de afecto entre novios (besos, abrazos) tienen sus límites en las buenas costumbres admitidas por el medio, pero también en la cristiana disposición a ayudar al otro en sus dificultades, lo que, según las circunstancias, se logrará restringiendo las caricias o bien otorgándolas. Un joven cuya novia procura que él no pase de los límites de lo permitido, no experimentará por ello menos amor y auténticas caricias, antes bien, tal muchacha deberá indicar que, basada en esta actitud cristiana, ella es capaz de un amor más profundo y más tierno.

Lo que deliberada o presumiblemente sirve para despertar la concupiscencia y la satisfacción, tampoco les es lícito a los novios. Pero los movimientos sexuales involuntarios en las honestas demostraciones de afecto entre novios están libres de pecado en cuanto la voluntad libre no se abandone a ellos egoísticamente.

El amor entre novios tiene cierta proximidad con lo sexual. Por ello, es, ante todo, necesario que el amor de los novios busque su madurez fortificándose en el amor de Dios, lo que debe manifestarse en su caminar juntos hacia Dios y en la oración en común y de cada uno por el otro. Sin esto, un noviazgo entre cristianos, a la larga, dejaría de ser cristiano y sólo con muchas dificultades conduciría a un matrimonio verdaderamente tal. Esto se manifestará también cuando, habiendo cometido alguna falta, los jóvenes se exhorten y ayuden mutuamente al arrepentimiento y a una mayor cautela y sentido de responsabilidad.

La castidad en el noviazgo no está exenta de la fragilidad del hombre pecador. El permanecer solos durante largo tiempo o el hacer juntos largos viajes de vacaciones minan las energías de los jóvenes. Naturalmente, hoy ya no se puede exigir de los padres una vigilancia al viejo estilo, propio de una sociedad cerrada. Deberían desarrollarse reglas del comportamiento de acuerdo con la situación actual, que apelaran a la libertad y al sentido de responsabilidad de cada pareja. Desde luego, hay que tener presente que muchas de las formas actuales de comportamiento social provienen de ideologías inconciliables con el cristianismo.

6. *La castidad en la viudez*

La castidad en la viudez merece un honor especial (cf. 1 Tim 5, 3). Ésa es la forma como el amor y la fidelidad conyugales soportan abnegada y resignadamente la ausencia. Puede sin duda haber razones poderosas y moralmente irreprochables para las segundas nupcias, después de la desaparición de uno de los consortes. Pero la Iglesia tiene, por lo general, en mayor estima la viudez que las segundas nupcias, lo que es muy conforme con la alta idea que se ha de tener de la «singularidad» del amor y de la fidelidad que tan íntimamente ha de estrechar a los casados; ello corresponde también al carácter de la Iglesia, esposa de Cristo, cuya unidad refleja el matrimonio cristiano.

Igual respeto que las viudas merecen aquellas mujeres legalmente separadas de sus maridos que, tras haber fracasado su legítimo matrimonio, excluyen toda idea de matrimonio civil, viviendo en castidad y constituyendo así significativos testimonios de la indisolubilidad del matrimonio. Naturalmente, la credibilidad de este testimonio presupone que ellas sean inocentes de la separación, o que si alguna culpa tuvieron, la hayan reconocido y estén arrepentidas, y que además se esfuercen para, si posible fuere, reanudar la convivencia conyugal con el legítimo esposo. Una sociedad cristiana que rechaza a los separados como si fueran leprosos, tiene parte de culpa cuando éstos buscan en una nueva unión remedio a su soledad. Los esposos separados que han vuelto a contraer matrimonio civil y que por razones poderosas no pueden separarse, pero que se esfuerzan por vivir en castidad y por reparar el escándalo en la medida de lo posible, son ejemplos maravillosos del poder de la gracia divina.

H. Wirtz, *Die Witwe. Leben in Leid und Neugestaltung,* Espira 1951.
J. Schmitz, *Die starkmütige Frau. Ein Buch von christlicher Witwenschaft,* Limburgo 1952.
L. Bopp, *Das Witwentum als organische Gliedschaft im Gemeinschaftsleben der alten Kirche,* Mannheim 1950.

Capítulo tercero

LA VIRGINIDAD CRISTIANA

El matrimonio, vivido de acuerdo con la gracia y conforme a la misión confiada a los esposos por el misterio de Cristo, es camino de salvación y santidad. La sexualidad que establece esa comunidad sobre el eros se torna en intermediaria de la caridad que viene de Dios y a Dios conduce. Pero si la participación en el misterio de Cristo por el sacramento del matrimonio es inefablemente grande, aparece todavía más llena de grandeza en el misterio de la virginidad cristiana, que, personificada en la virgen María, ofrece, en este tiempo escatológico de la plenitud de la gracia, la imagen del amor no dividido de Cristo, el esposo virgen, hacia su casta esposa, la Iglesia.

La santa virginidad y la castidad perfecta consagrada al servicio divino, se cuenta sin duda entre los tesoros más preciosos dejados como herencia a la Iglesia por su fundador... Ciertamente, ya desde la época de los apóstoles vive y florece esta virtud en el jardín de la Iglesia... No se puede contar la multitud de almas que desde los comienzos de la Iglesia hasta nuestros días han ofrecido a Dios su castidad, unos conservando intacta su virginidad, otros consagrándole para siempre su viudez, después de la muerte del cónyuge, otros, en fin, eligiendo una vida totalmente casta después de haber llorado sus pecados» [1].

El misterio de la virginidad es parte esencial de la fe y de la moral cristiana. A todos predica algo muy esencial. Su luz irradia también hasta sobre el gran misterio del matrimonio sacramental; el cual, en su calidad de sociedad salvífica y de testimonio del amor

1. Pío XII, *Sacra virginitas*, «La Iglesia» (Bogotá) 1954, pág. 401s.

de Cristo, está infinitamente más próximo a la virginidad que un matrimonio puramente intraterreno, es decir, profano. El matrimonio se convierte en verdadero llamamiento y en vocación cristiana para quien se ha examinado lealmente sobre si el Señor quiere su consagración total en el estado de virginidad o en el del matrimonio, y para quien no busca sino conocer y seguir el llamamiento del Señor [2].

La virginidad es sello profundo y característico del reino de Dios. Como testimonio que es del poderoso y amoroso dominio de Dios y de la total y confiada entrega de quienes son llamados al reino del divino amor, y como sello visible de la Iglesia virginal, tiene cierta preeminencia sobre el matrimonio y desempeña en todo el cuerpo místico de Cristo una función no inferior a la de aquél.

El concilio Vaticano II ve en la estima del celibato por el reino de los cielos un rasgo característico de la Iglesia y una condición para la comprensión de la nueva vida en Cristo [2a].

Mirando el misterio de la virginidad cristiana desde diversos puntos de vista trataremos primero de penetrarlo y de dar a comprender su importancia como camino especial para seguir a Cristo (I). Investigaremos luego la obligación de seguir la vocación claramente conocida, y los signos de verdadera vocación (II), para terminar exponiendo la forma del celibato eclesiástico (III).

I. EL MISTERIO DE LA VIRGINIDAD

1. *¿Qué es la virginidad?*

«Es la virginidad una forma especial de la continencia por la que se dedica, consagra y reserva al autor mismo del cuerpo y del alma la integridad corporal» [3].

La virginidad es, pues, una de las formas de la castidad extramatrimonial y la más perfecta de todas, no sólo por lo que respecta a su alcance y duración, sino también en cuanto a sus motivos y

2. Regocija ver cómo esta verdad se encuentra también proclamada dentro del campo protestante. Así, por ejemplo, escribe KARL BARTH: «Lo primero, lo incondicional que se ha de saber acerca de la relación de hombre y mujer es que la auténtica obediencia cristiana coloca al hombre no en el matrimonio, sino ante él; que, *al entrar* en el matrimonio, se practica la auténtica obediencia cristiana sólo precisamente cuando el hombre ha concluido lealmente que, después de todo, puede y debe dar ese paso, considerándolo como su especial *don* y *vocación;* y con igual libertad y sujeción de alma con que otro cualquiera lo da» *(Kirchliche Dogmatik* III/4, pág. 164).

2a. Cf. *Constitución dogmática sobre la Iglesia*, art. 42 y 43; *Decreto sobre la formación sacerdotal*, art. 10; *Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa*, art. 12; *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros*, art. 16.

3. SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate*, 8 PL 40, 400.

finalidad. La virginidad absolutamente perfecta incluye, en cuanto a lo pasado, la integridad incontaminada de los órganos arcanos y pudorosos, y en cuanto al presente y porvenir, la voluntad de conservar el sello intacto de dicha integridad, y no sólo hasta un posible matrimonio, sino para siempre.

El elemento «material» de la virginidad cristiana lo constituye esa determinación de conservar perpetuamente la integridad corporal, la cual no se quiebra por actos exteriores no sometidos al libre albedrío. *Su elemento «formal» y decisivo es la entrega, la donación a Cristo del cuerpo sellado con esa integridad.* «La virginidad no es precisamente la intacta integridad del cuerpo, sino la intacta integridad del corazón» [4].

> Lo que más importa es, pues, ese elemento formal: ese «amor indivisible», ese «servicio exclusivo», ese sacrificio ofrecido con la voluntad de hacer de sí una santa consagración, esa «impaciente expectación del Señor» que pone atento oído a todo llamamiento de Cristo, para seguir cualquier movimiento de la gracia divina.

En los párrafos siguientes hablaremos de la castidad virginal, mas no sólo de los elementos que constituyen la virginidad perfecta, sino también de *todas aquellas disposiciones que se le acercan* Porque hay personas que, siendo plenamente castas, revelan, sin embargo, imperfecciones en cuanto a lo que exige el cristianismo de su prolongada continencia. Hay también la incontaminada castidad de quien se siente inequívocamente llamado al matrimonio. En este caso, para ser virtud de virginidad le falta un carisma especial: la voluntad firme y constante de consagrar para siempre a Cristo esa impoluta integridad del cuerpo. Más se acercan a la perfecta virginidad aquellas almas que conservan la casta integridad y están dispuestas y atentas a seguir el llamamiento del Señor, sea al santo matrimonio, sea al estado virginal. Esa constante disposición y esa espera de la divina invitación las hace profundamente vírgenes, aun cuando el llamamiento divino las encamine definitivamente al matrimonio. Hay también las almas que, por pecados internos de impureza, han mancillado la virginidad, pero que la han recobrado por el arrepentimiento y la penitencia, y han readquirido la pureza perfecta, de manera que se han establecido en la firme determinación de pertenecer invariablemente a Cristo, interior y exteriormente. Hay, finalmente, las almas que han mancillado la virginidad por actos exteriores, acaso graves, pero que la recobraron al menos en cuanto a sus íntimas disposiciones. También pueden éstas contarse en el número de las vírgenes, aunque en un sentido limitado, con tal que no les falte el elemento formal de la virginidad, a saber, la limpia castidad, junto con la voluntad de no mancillar más su pertenencia a Jesucristo. Cierto es que esta castidad extraconyugal, recobrada después de la caída, incluirá como elemento suyo la penitencia por la dolorosa herida infligida a la virtud angélica. En algo participa también de la virginidad, la viudez que guarda la castidad, renunciando libremente a las segundas nupcias «por el reino de los cielos», pues participa de su elemento formal (cf. 1 Cor 7, 40).

4 H. Kuhaupt, *Die Hochzeit zu Kana*, 229.

Examinaremos seguidamente el sentido y la forma de la virginidad cristiana. Y es claro que ante todo tendremos a la vista la virginidad perfecta, pero sin descuidar aquellos estados que observan la forma del celibato cristiano por una voluntaria renuncia «por amor al reino de los cielos», o que por lo menos aspiran a ella, apoyados en la gracia de Dios.

2. *Matrimonio, celibato y virginidad*

El matrimonio cristiano está infinitamente por encima del simple celibato guardado por una necesidad exterior e ineludible o por motivos menos loables. En el estado del santo matrimonio se honra particularmente a Jesucristo y se presta al cuerpo místico un servicio de importancia capital. El no contraer matrimonio por falta de abnegación y de generosidad, o por el ansia desmedida de libertad, es moralmente reprensible, aunque no se pueda tacharlo propiamente de acto pecaminoso, puesto que no hay ley que obligue a casarse al individuo.

Si el celibato, guardado por necesidad ineludible, no encierra de suyo mérito alguno, puede ser, sin embargo, una dura prueba. Quien lo soporta luchando enérgicamente por adquirir el renunciamiento y dar el sí a la voluntad de Dios, ocupa un puesto elevado en su reino; lo mismo que aquel que desea el matrimonio, pero prefiere renunciar a él antes que conseguirlo mediante un pecado. Éstos están cerca de la virginidad; pero sólo cerca, porque en esta actitud no se revela aún el carácter propio de la virginidad cristiana.

Nuestro Señor mismo estableció la diferencia entre el simple hecho de ser soltero y conservar la virginidad: «Porque hay eunu-

cos que nacieron así del vientre de su madre, y hay eunucos que fueron hechos por los hombres, y hay eunucos que a sí mismos se han hecho tales por amor del reino de los cielos» (Mt 19, 12). Así pues, lo que coloca a *la virginidad sobre la soltería*, aun sobre aquella que se soporta esforzadamente, lo que la eleva *sobre el mismo sacramento del matrimonio es la renuncia voluntaria por amor al reino de los cielos, por amor a Cristo,* en el cual apareció el reino de los cielos hecho carne.

La Iglesia enseña expresamente que la «virginidad por amor al reino de los cielos» es preferible aun al matrimonio cristiano [5], sobre todo en relación al testimonio de la plenitud escatológica de la gracia. Lo que no quiere decir, sin embargo, que cualquier célibe sea mejor que todo hombre casado; ni que el sumo aprecio por la virginidad implique menosprecio por el matrimonio o los casados. Sólo quien aprecie el matrimonio en su plena grandeza sacramental puede confesar una estima superior todavía a la virginidad, la cual aparece entonces en todo su esplendor.

El alma llamada a la guarda de la virginidad debe abrazar ese llamamiento considerándolo como una gracia singular, como una muestra de divina predilección. Ese divino amor lo obliga a una correspondencia humilde y decidida y a una lucha consciente por el reino de Dios. Diremos, por último, que *cuando la Iglesia considera a la virginidad como el camino preferible, lo hace teniendo en vista no el trabajo y el esfuerzo personal, sino el divino carisma, el llamamiento de la gracia divina que invita a seguir más de cerca a Jesucristo.*

3. *La virginidad, camino especial para seguir a Jesucristo*

El verdadero cristiano, viviendo según su estado particular, responde al llamamiento de Cristo, que lo invita a seguirlo. Así, el matrimonio cristiano es la vía auténtica por donde se va en seguimiento de Cristo, si se ha recibido vocación para dicho estado y si en él se busca realmente a Jesucristo y su reino. Pero la virginidad es un camino muy particular del seguimiento de Cristo. El estado de las personas vírgenes, de aquellas que, «por amor al reino de los cielos» (Mt 19, 12), renunciaron al amor conyugal, para ocuparse sólo en agradar al Señor y dedicarse exclusivamente a las cosas del Señor (1 Cor 7, 32), expresa por su misma esencia y mejor que cualquier otro estado, que el auténtico sentido de la vida estriba en el completo seguimiento de Cristo.

Nuestro Señor, el Hijo virgen de la madre virgen, con su ejemplo y con sus palabras nos recomendó como algo muy elevado la virginidad voluntaria y permanente, «por amor al reino de los cielos». Desde el principio llamó a su séquito a varias personas vírgenes (su madre, Juan, más tarde san Pablo). San Pablo repitió con entusiasmo (1 Cor 7, 8; 7, 25-40) el «consejo evangélico» del Señor, señalando su propio ejemplo y apelando al «espíritu» que del Señor había recibido (ibid 7, 40). Es incalculable el número de vírgenes en el catálogo de los santos.

Es la *vocación,* ese gracioso llamamiento de Cristo, la que señala a ciertas almas el camino especial de la virginidad como aquel por el cual han de seguir a Cristo (cf. 1 Cor 7, 7.17, como también el magnífico prefacio que trae el Pontifical Romano para la consagración de las vírgenes, en el cual se hace especial hincapié en el don divino de la vocación, signo de la predilección divina).

4. *La virginidad y la Iglesia*

La Iglesia es esencialmente la virginal prometida de Cristo. Es la esposa unida a Cristo con amor virginal, que no vive sino para Cristo (2 Cor 11, 2), que sale al encuentro del esposo con la lámpara encendida (Mt 25, 1-13).

El matrimonio es una imagen sacramental del amor virginalmente puro y fuerte que reina entre Cristo y su Iglesia. La virginidad, por su parte, no es simple imagen sacramental: es una reproducción *inmediata* y viviente, y aun *participación singular* de las nupcias de la Iglesia. Por eso no hay necesidad de un sacramento especial que consagre a las vírgenes; la virginidad viene ya por sí implícita en la participación en la vida de la Iglesia, concedida en el bautismo, la confirmación y la eucaristía.

La Iglesia requiere el estado de virginidad para ofrecer siempre una reproducción viviente de su esencial orientación hacia Cristo y de su eterno desposorio con Él; la necesita aun para el recto ordenamiento del matrimonio cristiano, pues para que éste pueda reproducir la imagen viviente y santificadora de las virginales nupcias de Cristo con la Iglesia, tiene que tener ante los ojos la virginidad, por la que dé a conocer la Iglesia como esposa virginal de Cristo. Porque los casados cristianos no podrán vivir como tales dentro de la ineludible situación de este siglo, sino revistién-

5. Dz 980.

dose de los sentimientos propios de la virginidad (cf. 1 Cor 7, 29).

Así la virginidad, a la par que el matrimonio, presta a la humanidad entera un servicio irreemplazable, porque es un servicio social, dentro del cuerpo místico de Cristo [6].

5. *La virginidad, amor exclusivo*

La quintaesencia de la virginidad no está en la renuncia como tal, ni en el servicio a que se destina, sino *en el amor característico y especial* que demuestra en la renuncia y en la fecundidad de su servicio para el reino de Dios [6a]. Sin duda el móvil que indica Jesucristo para abrazar la virginidad se expresa en una fórmula breve y concisa: «Por amor del reino de los cielos». Pero con ello no quiso señalarnos exclusiva ni principalmente la prestación de servicios en el reino de Dios, sino la *entrega y donación* a ese reino, de las que Cristo mismo nos ofrece la imagen viviente. La virginidad es, pues, el amor íntimo y ardiente hacia aquel Dios que se nos acerca en Cristo, hacia nuestro Emmanuel. La virginidad cristiana se inflama en el amor íntimo, palpable y advertible de Cristo; y *crece sobre todo al contacto del amor eucarístico del Salvador,* el cual, llevado de su amor extremado, quiere estar allí siempre a nuestra disposición. La virginidad es una respuesta a este amor.

La imagen más adecuada del amor exclusivo de la virginidad hacia Jesucristo es el amor privativo de los desposados. El amor virginal piensa y se ocupa «en lo que es del Señor», pero con un amor tan exclusivo, íntimo y fuerte como sólo podrá serlo el de una casada que «se preocupa de cómo agradar a su marido» (1 Cor 7, 33ss). El amor virginal e indivisible es el que, ayudado de la gracia de Dios, puede corresponder adecuadamente al amor que Cristo nos manifiesta al alimentarnos con su propia carne y sangre, y hacernos «de su misma carne», de la misma manera que el marido «alimenta y abriga» (cf. Eph 5, 29s) a su mujer como a su propia carne y sangre.

No es la virginidad perfecta un sustitutivo del amor conyugal. Porque el amor virginal no viene a llenar un vacío doloroso dejado por una forzosa renuncia al amor humano; no, esa renuncia se hace y se mantiene precisamente *porque el alma rebosa de amor a Cristo.* El amor que se siente buscado por el Rey de los cielos no puede considerar como pérdida la renuncia al amor de un esclavo.

6. Cf. ST II-II, q. 152, a. 2. ad 1.
6a. *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros,* art. 16.

Indudablemente la virginidad sigue siendo una renuncia real, pues la persona que la abraza no desestima el matrimonio, y, aun renunciando al amor conyugal, sabe apreciarlo como algo que da a la vida un calor y un vigor incomparables. El simple renunciar, el simple vaciarse del amor terreno, del amor conyugal, sería un absurdo, si esa singular liberación no fuera para pertenecer a Cristo, si el alma no rebosara de divino amor.

Considerada la virginidad desde este punto de vista, juzgo que no hay que cargar unilateralmente el acento sobre el hecho de haberse guardado en el pasado la integridad corporal, por más que ese sello pueda ser a los ojos de nuestro Señor un diamante que refleje vistosamente los rayos de la divina caridad. Lo que sí es absolutamente decisivo es el amor tierno y exclusivo a Jesucristo, el celibato «por amor del reino de los cielos». Así, los que se han purificado por la penitencia y por el fuego de la divina caridad, son, en cierta manera, más vírgenes que los que conservan el sello de su integridad, pero cuyo corazón no rebosa aún con el amor exclusivo a Cristo. *Evidentemente, no se puede excluir del concepto de virginidad la integridad corporal, como marca distintiva de la caridad radical, pues sólo ésta hace posible ese amor exclusivo a Cristo nuestro Señor, ese amor especialmente tierno y puro, ese amor que embarga todo el hombre, ese amor nunca detenido en su carrera ni por los extravíos del instinto, ni por los falsos amores, ni por el amor sexual, por más noble que se le suponga. Así pues, la castidad sellada es la que permite esa donación a Cristo directa y absoluta.*

El gran peligro para la virginidad no es solamente la deshonestidad — con ser éste su peligro directo —, sino sobre todo la extinción del amor ardiente a Jesucristo, y, como causa o efecto de la misma, alguna «*compensación* buscada por la parte inferior» [7].

Si el lugar que podía ocupar el amor esponsalicio y conyugal no lo llena el amor exclusivo a Jesucristo sino un amor cualquiera, ligero y peligroso, se acabó con la vida virginal en sentido cristiano. «Naufraga la virginidad no sólo cuando se da cabida al amor esponsalicio o conyugal, sino también cuando no se le da entrada al amor de Dios, y cuando no se hacen esfuerzos porque *ese amor ocupe todo el campo*» [8].

7. D. v. HILDEBRAND, *Reinheit und Jungfraulichkeit,* 182.
8. H. KUHAUPT, *Hochzeit zu Kana,* 235.

6. *La virginidad, sacrificio y oblación sagrada*

La virginidad exige un renunciamiento. Pero este renunciamiento es absolutamente libre y voluntario y no está impuesto por ninguna ley, sino por la invitación amorosa de Jesucristo. La finalidad de tal renuncia no es propiamente la abstención de la impureza y del amor deshonesto; pues esta abstención es estrictamente obligatoria y no incluye el sacrificio de ningún bien verdadero. Por la virginidad se renuncia al puro amor esponsalicio y conyugal.

Perdería mucho brillo la virginidad si el que se consagra a ella fuera insensible a ese amor o lo desdeñara, o si sólo considerara las espinas y sinsabores a que están sujetos los casados. «El sacrificio de la virginidad ha de ofrecerse con un corazón libre, y sabiendo que con ella se inmola uno de los valores humanos más profundamente vitales»[9]. Puede, pues, ponderarse lo costoso y grande de esta renuncia, pero sin pasar por alto lo grandioso que encierra, o sea esa intimidad especial que con Jesucristo se granjea. Pueden ponderarse indudablemente las cargas acarreadas a muchos matrimonios por el pecado original (cf. 1 Cor 7, 28) y las mil recompensas con que la virginidad fielmente observada es gratificada ya desde este mundo (cf. Mt 19, 29); pero sólo como entre paréntesis y secundariamente, y con el fin de no hacer demasiado duro el sacrificio ni atribuirse un mérito excesivo.

Quien renuncia al amor terrenal «por amor del reino de los cielos», se une al sacrificio amoroso de Cristo. Al depositar en sus manos la integridad incontaminada del cuerpo, *se hace de él una verdadera consagración,* y se le ofrece un puro sacrificio de amor.

Para la guarda de la virginidad no es absolutamente indispensable el voto formal. Pero es el voto el que más perfectamente expresa su calidad de sacrificio y consagración y su carácter de acción cultual. Lo que esencialmente forma la virginidad es la consagración a Jesucristo. «Lo que en las vírgenes ponderamos, no es el que sean vírgenes, sino el que, siendo vírgenes, por la santa continencia, estén consagradas a Dios»[10].

La virginidad a Dios consagrada se coloca en *íntima relación con el bautismo y la confirmación, que son los sacramentos que consagran al hombre para el servicio de Dios, y muy particularmente con la eucaristía, que es el sacrificio de Jesucristo que da valor a todo sacrificio del corazón.* El alma virginal queda consagrada a Dios en Cristo y con Cristo, quien, para introducirnos en su sacrificio de la cruz, lo mantiene siempre presente en la santísima eucaristía. Así, la virginidad viene a ser no sólo continencia, sino también virtud de religión. De ahí que santo TOMÁS enseñe que el firme propósito de la virginidad conduzca a robustecerla con el voto, acto auténtico de religión[11]. Pero repetimos que lo esencial no es el voto formal, sino la voluntad de consagrarse a Dios, la oblación de sí mismo a Jesucristo para glorificar a Dios.

No se mide el valor de la virginidad por la dificultad experimentada en la renuncia, sino por la magnitud del amor en la ofrenda. Ese amor, cuanto más se esfuerza por una perfecta fidelidad, menos reputa su propio sacrificio, comparándolo con la ventaja y el honor de estar especialmente consagrada a seguir más de cerca a Jesucristo. La renuncia puede, a veces, resultar costosa. Pero si con el correr de la vida virginal se sienten con frecuencia las punzadas, han de tomarse como voz de alarma para no permitir que se agote la fuente viva de la virginidad, que es el amor animoso de la ofrenda.

7. *El servicio exclusivo de Dios*

Castidad, amor y religión: todo eso es la virginidad. Incluye, pues, un aspecto de contemplación, por cuanto debe descansar en el corazón de Cristo. Pero precisamente quien descansa en Cristo, gana poderosas energías para *trabajar por su reino.* Las relaciones con Cristo y con su reino crecen a la par. Cuanto más íntimo y exclusivo es el amor por nuestro Señor, cuanto más «se procura agradar al Señor», más «*se preocupa uno por las cosas del Señor*» (1 Cor 7, 32). Primero, el «amor exclusivo», y luego, como consecuencia inmediata, el «servicio exclusivo», ora en el campo de la mística, de la súplica y de la reparación, ora en el del apostolado activo, conforme a la vocación.

La virginidad que conduce a la obsesión de sí mismo, la que se limita al cuidado de la propia salvación y no infunde inquietudes por los grandes intereses del reino de Dios, muestra que no es cabal ni auténtica. «La virginidad es una esclavitud desde su comienzo, cuando la esclava del Señor se hizo la esclava de los hom-

9. R. GUARDINI, *Ehe und Jungfräulichkeit,* Maguncia 1926, 12.
10. SAN AGUSTÍN, *De sancta virginitate,* c. 11, PL 40, 401.

11. ST II-II, q. 152 a. 3.

bres»[12]. El amor virginal es esencialmente un amor eficiente y activo, porque es un *amor servicial.*

La virginidad significa abstención del mundo. Permaneciendo alejada de cuanto dice amor esponsalicio y conyugal y reconociendo humildemente la humana flaqueza, huye presurosa de cuantos peligros le ofrece el mundo. Pero este movimiento de fuga es como *el primer paso de un nuevo acercamiento al mismo con el fin de ganarlo para Cristo y para su reino.* El alma de veras virgen llega a amar al mundo más intensamente, porque lo ama en el Salvador de este mundo. «Pertenece totalmente al prójimo, quien se ha entregado totalmente a Jesucristo.»

8. *La virginidad dentro de la perspectiva escatológica*

Toda la existencia del cristiano en esta «última hora» está dominada por esta advertencia: «*El tiempo es corto*», «*la figura de este mundo pasa*» (1 Cor 7, 29s). «¡Quién podrá establecerse aún cómodamente y edificar mansiones y celebrar bodas, como si eso fuera lo más necesario y lo único permanente...! Los apremios de la hora presente y el entusiasmo místico por Cristo presentan el celibato como el precepto propio del *kairós* de la «última hora»[13]. A los mismos casados les impone la «última hora», con su apremiante presencia, que vivan como si no estuvieran casados (1 Cor 7, 29). El saber que el mundo pasa debe espolear al cristiano para independizarse de él, y ésa será la forma como mostrará que *realmente ansía el retorno de Cristo y que a él se prepara* (cf. Mt 25, 1-13). Esta expectación, esencial para la Iglesia, la simboliza el Señor con la parábola de las *vírgenes* con lámparas encendidas. La *guarda de la virginidad* viene a ser el término más expresivo de esta situación escatológica de la Iglesia, al mismo tiempo que *una amonestación al cristiano para estar siempre pendiente del retorno del Señor,* y pronto a recibir al divino esposo mediante el aprovechamiento de la hora presente.

La virginidad es la completa victoria sobre la fuerza más impetuosa, y por eso proclama la victoria escatológica de Jesucristo. Es indudable que mientras dura el combate y el asedio de la tentación, el alma virginal tiene que experimentar los vaivenes de la situación que nos separa del fin. Si la victoria de Cristo es ya un hecho, su última y definitiva manifestación está reservada para el

12. J. DILLERSBERGER, *Wer es fassen kann,* Salzburgo 1933, 54
13. E BRUNNER, *Das Gebot und die Ordnungen,* 367.

futuro. Por eso, el alma virginal, esperando tranquila en el Señor, desecha toda duda acerca de la victoria definitiva sobre la carne, pero no deja por eso de estar siempre alerta y lista para el combate, *porque está en espera.*

La virginidad es el triunfo de la «*espiritualidad*», mas no de aquella que alardea despreciar el sexo o «reprimirlo», en sentido psicoanalítico. El alma virginal encuentra su punto de atracción en el espíritu, porque sabe eliminar en forma correcta e innocua toda preocupación que proceda del campo de la sensualidad. Así quedan disponibles todas aquellas facultades espirituales que hubieran podido quedar bloqueadas por una sexualidad indómita.

Pero en la virginidad hay mucho más que un simple ejercicio de espiritualidad natural. La virginidad es, digámoslo así, un «*producto espiritual*», porque es *efecto del Espíritu Santo, un don del Espíritu de Cristo glorioso.* «*El espíritu es el que da vida, la carne no aprovecha para nada*» (Ioh 6, 62). El hombre carnal y terreno es tan incapaz de comprender la virginidad como el milagro de la eucaristía, pues son realidades de un orden superior al suyo. *Sólo en virtud del espíritu de Cristo* (cf. Mc 12, 24) *puede el hombre colocar toda su expectación y su esperanza en el retorno del Señor,* y comenzar así a vivir, en cierto modo, la vida de los resucitados, que «ni se casarán, ni se darán en matrimonio, sino que serán como los ángeles en los cielos» (Mc 12, 25). Así, por un don que la coloca en los últimos tiempos, y gracias a su absoluta libertad para las cosas eternas, vive ya la persona virgen «la vida futura, en cuanto ello es posible»[14]. La virginidad es un anticipo fehaciente de las *bodas celestiales.* Cuantos siguen la invitación del Señor son «hijos de la cámara nupcial» (Mt 9, 15), invitados de honor al banquete nupcial de Cristo con su esposa virginal, la santa Iglesia. Las personas vírgenes nos están diciendo lo que hemos de ser todos. Al paso que el matrimonio, cual imagen y comparación de lo que acá sucede, nos pone de manifiesto la maravillosa unión entre Jesucristo y la Iglesia, la virginidad nos hace asistir al convite nupcial de la felicidad sempiterna como a la *última realidad ya iniciada.* «En realidad, el estado de virginidad es el verdadero desposorio con Cristo... Por eso la virginidad no es sacramento, como Cristo en la gloria tampoco lo es»[15].

Proclamando la Iglesia el alto ideal de la virginidad y exaltando su estado con tan amorosa solicitud, es claro que no entiende

14. TEODORETO, *Interpretatio Epistulae 1 Cor 7, 32,* PL 82, 283.
15. J DILLERSBERGER, o c., pag 136

establecerse en la tierra como si aquí estuviese su último destino. Precisamente la muchedumbre de almas vírgenes vuelve visible el aspecto que revestirá la Iglesia al final de las edades. Porque en la virginidad y sobre todo en el estado de virginidad aparecen las fuerzas características de los últimos tiempos del reino de Dios obrando ya en el mundo e impulsando poderosamente hacia el convite de bodas del cordero, en el que la Iglesia, nuestra madre virginal, junto con todos sus verdaderos hijos, entre los cuales se contarán también los casados que hayan amado a Jesucristo como si no estuviesen casados (1 Cor 7, 29), entonará el «cántico nuevo», que sólo podrán cantar las almas vírgenes, las cuales «seguirán al cordero doquiera que vaya» (Apoc 14, 1ss).

II. LLAMAMIENTO A LA VIRGINIDAD

1. *Espontaneidad y correspondencia a la divina invitación*

No es la virginidad un camino que la ley prescriba para todos. Por tanto, sólo debe emprenderse y vivirse en virtud de una gracia particular, o sea, de una vocación especial. Cualquier imposición legal de la virginidad destruiría la esencia del «consejo» evangélico. Tampoco puede la Iglesia obligar por una ley u orden a que una persona renuncie contra su voluntad al matrimonio. Por el contrario, mantiene una santa vigilancia para que nadie sea forzado a abrazar el estado de virginidad, ingresando en la vida religiosa o sacerdotal, y para que nadie influya injustamente sobre otra persona en la elección de estado. Por eso desliga no sólo de las obligaciones sacerdotales, sino aun del mismo celibato a quien puede demostrar que no recibió la consagración sacerdotal sino empujado por el temor, y que no ratificó luego libremente las obligaciones del sacerdocio[16]. La exención de toda coacción y de toda imposición legal es esencial en esta vía, la más estrecha de las que pueden emprenderse para seguir a Cristo. Le es esencial la *espontaneidad del renunciamiento por amor* del reino de los cielos y de Cristo.

Pero lo dicho no resuelve el *problema* de si el alma que ha recibido ese especial llamamiento de la predicación de Cristo, *si el alma que «ha recibido la vocación», puede rechazarla sin ofensa de Dios* Es cierto que la vocación *no obliga por ninguna ley, ni*

16 CIC, can. 214.

en ningún sentido legal, y que, por lo mismo, no puede ser juzgada ni constreñida por ninguna autoridad humana. Si la única fuente de verdadera obligación fuera la ley general, igualmente obligatoria para todos, habría que decir sin vacilación: nadie está obligado a la virginidad, ni siquiera aquel que está llamado por Cristo por una gracia especial y un amor de predilección. Ahora bien, si lo que verdaderamente obliga al cristiano no es sólo la ley general —aunque ésta obligue a todos—, sino *las gracias recibidas, la acción amorosa de Dios en el alma,* los diversos talentos y carismas recibidos, entonces tenemos que concluir que el verdadero discípulo de Cristo no puede permanecer insensible ante el llamamiento especial de la gracia divina que aquél le hace, alegando fríamente que la ley general no le obliga a ello. Quien tal hiciera, indicaría que vive no de Cristo mismo, sino de una ley muerta. No era éste el pensamiento de san Pablo, quien combatía enérgicamente todo moralismo legal.

«El que pueda entender, que entienda» (Mt 19, 12). Quien se sienta llamado por una cadena de gracias singulares no podrá lanzar un «no» a Cristo si lo ama con verdadero amor; al hacerlo, se haría culpable de ingratitud y descubriría la innobleza de sus móviles. Cierto es que, al llamar, Cristo no amenaza con una sanción legal, porque llama con todo su amor. El discípulo de Cristo sabe que esa cuestión, en definitiva, sólo la resuelve el amor.

Así pues, hay una obligación, pero sólo en la medida en que la vocación es clara. Cuando es dudosa, obligará a un detenido examen y a humildes súplicas para obtener mayor claridad.

El verdadero cristiano se acredita precisamente en su docilidad al llamamiento de Dios, no en el aferrarse a las exigencias mínimas de la ley general. La ley nos obliga, desde luego, como expresión que es del amor de Dios. Pero lo que a cada uno de nosotros incumbe y corresponde como a discípulo de Cristo, en forma enteramente personal, es su gracia, su amor y la misión especial que nos ha confiado.

Somos miembros del cuerpo místico, y cada miembro ha de desempeñar el oficio que le asignó Cristo en el conjunto del cuerpo. *Para conocer con seguridad la vocación a la virginidad, es absolutamente necesario considerar lo que nos pide el reino de Cristo.* Ésta es precisamente la actitud que nos impone el gran precepto de seguirle.

2. *Signos de vocación*

La virginidad es un carisma, un don gratuito; puede pedirse, mas no conseguirse por el propio esfuerzo. *No puede, pues, abrazar el estado de virginidad sino quien ha sido llamado a él, quien «puede comprender».*

Pero todo cristiano debería estar animado de tales sentimientos de piedad y pureza, que estuviese *igualmente pronto para atender a la invitación de Dios a la virginidad o al estado de matrimonio.* El estado de virginidad es, por sí, el preferible; mas no será el mejor y más acertado para cada uno, sino a condición de que las circunstancias y aptitudes señalen el divino llamamiento.

Como *señales de vocación al estado de virginidad* pueden indicarse las siguientes:

1) El amor entusiasta por Jesucristo, el gusto por la oración y la vida interior;

2) Voluntad de dedicarse al apostolado y sentimientos de verdadera caridad para con el prójimo;

3) Valor y generosidad en el sacrificio, firmeza y constancia de voluntad.

Quien ha tenido que renunciar al matrimonio para servir piadosamente a sus padres necesitados, o por motivos de verdadera caridad con el prójimo, o porque ha sido bruscamente rechazado a causa de alguna imputación deshonrosa que le cerró el camino al matrimonio anhelado, debe esperar confiadamente que Dios le concederá también a él la gracia de colocar su renuncia a la altura de la verdadera virginidad. El camino de esta vocación será bendecido de modo muy especial por la cruz de Cristo.

4) Comprobada energía para abrazar la disciplina. Alguno que otro pecado contra la pureza, seriamente reparado, no impide entrar en el estado de castidad «por amor del reino de los cielos», si la enmienda es duradera. Pero aquel cuyos pensamientos e imaginaciones versan predominante y persistentemente sobre objetos sexuales, o aquel que siente una inclinación casi invencible hacia el otro sexo, difícilmente podrá creerse con vocación a la virginidad.

La simple imposibilidad de contraer matrimonio, ocasionada por la naturaleza de las cosas o las circunstancias, no es, en sí, señal alguna de vocación a la virginidad; pero sí es motivo para pedir la gracia de soportar el forzoso renunciamiento en espíritu de virginidad. En la plena aceptación de la renuncia, «hecha con

corazón magnánimo y entera libertad, hay un nuevo "llamamiento". Es, sin duda, oído en medio del sufrimiento y no tiene la opulencia primaveral del otro; pero también viene de Dios y puede ser el secreto profundo de una nueva vida, que emana de la cruz» [17].

Para abrazar el celibato con entera libertad y para mantenerse en él imitando a Jesucristo, sin peligro para la salud psíquica, se requiere un amor virginal.

Entre los discípulos de Cristo no ha de considerarse el celibato como una desgracia o como una triste privación. *Por el contrario, ha de ser el fruto de un amor libérrimo, o por lo menos, de un amor abnegado, que lo abraza como suerte reservada por la divina providencia.* Pero esta aceptación abnegada y amorosa debe prepararse psicológicamente. Por eso no carece de peligro la actitud adoptada por ciertos jóvenes que no piensan más que en el matrimonio, sin pararse a contemplar la posibilidad de la vocación a la virginidad. De esta actitud exclusivista no es dable esperar aquella magnanimidad de corazón profundamente casta, que es la exigencia de la hora de la salud escatológica (cf. 1 Cor 7, 29). Y si Dios les depara el celibato, por el juego de los acontecimientos, esos jóvenes se encontrarán muy mal preparados para abrazarlo. Claro es que aun entonces, el que así se viese forzado al celibato podría y debería esforzarse, sostenido de la gracia de Dios, por elevarse hasta el ideal de la virginidad. Pero la gracia y la perfección de la virginidad sólo puede vislumbrarse cuando el alma puede suspirar diciendo: «¡Dichosa pérdida, que me vale la preciosa ganancia de un amor más dichoso y de una inteligencia más profunda del amor de Jesucristo!»

Pío XII, encíclica *Sacra virginitas,* AAS 46 (1954) 161-191, C.E.D., 1505ss.

A. LÖHR, O.S.B., *Die Jungfräulichkeit als christliche Wesenshaltung nach Schrift und Liturgie,* «Anima», 7 (1952) 207-220.

J. DILLERSBERGER, *Wer es fassen kann. Gedanken uber Jungfräulichkeit und Zölibat aus Schrift und Liturgie,* Salzburgo 1932.

—, *Die Jungfräulichkeit in der Lehre Jesu,* «Anima», 7 (1952), 201-207.

—, *Le mystère de la virginité,* París 1935.

M. VILLER, K. RAHNER, S. I., *Aszese und Mystik in der Väterzeit,* Friburgo de Brisgovia 1939, 41-59 (con abundante bibliografía).

H. O. KNACKSTEDT, *Die Theologie der Jungfräulichkeit beim hl. Gregor von Nyssa,* Roma 1940.

A. MOULARD, *Saint Jean Chrysostome, Défenseur du mariage et apôtre de la virginité,* París 1923.

17. R. GUARDINI, o. c, pág. 69.

F. DE B. VIZMANOS, *Las vírgenes cristianas en la Iglesia primitiva,* Madrid 1949.
R. D'IZARNY, P. S. S., *Mariage et consécration virginale au IVe siècle,* «La Vie Spir.», Supplément 6 (1953) 92-118.
J. SCHMID, *Heilige Brautschaft,* «Reallexikon für Antike und Christentum», Stuttgart 1953, 528-564.
L. M. WEBER, *Jungfräulichkeit und Theologie,* «Anima», 7 (1952) 220-227.
—, *Jungfräulichkeit in der Problematik der Gegenwart,* «Anima», 10 (1955) 56-70.
A. GRILLMEIER, *Heilige Jungfrälichkeit,* «Stimmen der Zeit», 156 (1955) 81-92.
F. BOURASSA, S. I., *La virginité chrétienne,* Montreal 1953.
J. M. PERRIN, O. P., *La virginité,* «Cahiers de la Vie Spirituelle», París 1952.
—, J. M. PERRIN, *La virginidad,* Rialp, Madrid ²1960.
W. SCHÖLLGEN, *Acerca del problema de la virginidad en nuestros días,* en *Los problemas morales de nuestro tiempo,* Herder, Barcelona 1962, 290-297.
J. STAUDINGER, *Briefe an ein junges Mädchen,* Innsbruck 1951.
D. VON HILDEBRAND, *Pureza y virginidad,* 1958.
H. MOGENET, *Mariage et virginité,* «Études», 251 (1946) 322-332.
R. GUARDINI, *Ehe und Jungfräulichkeit,* Maguncia 1926.
J. BONSIRVEN, *Mariage et virginité d'après l'Évangile,* Le Puy 1946.
A. BRUNNER, *Eine neue Schopfung,* Paderborn 1952.
B. ZU MÜNSTER, O. S. B., *Jungfräulichkeit,* A. SCHERER, *Die Frau, Wesen und Aufgaben, Wörterbuch der Politik,* cuaderno 6, Friburgo de Brisgovia 1951, 31-42.
CH. V. HÉRIS, O. P., *L'amour virginal,* «La Vie Spir.», 84 (1951) 45-69.
J. AUER, *Maria und das christliche Jungfräulichkeitsideal,* «Geist und Leben», 23 (1950) 411-425.
G. JIMÉNEZ, *Virginidad,* Bilbao 1949.
A. MÜLLER, *Die beiden Wege. Ehe und Jungfräulichkeit,* Bonn 1955.
P. SCHOONENBERG, *Le sens de la virginité,* «Christus» 17 (enero 1958).
G. SCHNEIDERS, *«Um des Himmelreiches willen», Zur innerkatholischen Diskussion um Jungfraulichkeit,* «Die neue Ordnung» 10 (1956) 76-85.
S. MAYER, O. S. B., *Braut des Königs. Jungfräulichkeit in Kloster und Welt und Jungfrauenweihe,* Beuron 1956.
J. M. DEL ESTAL, *Origen cristiano de la práctica virginal en la Iglesia primitiva,* «Ciudad de Dios» 72 (1956) 209-252.
P. ROCCO BARBARIGA, *Castidad y vocación,* Herder, Barcelona 1963.
O. CASTERN, *Zum Problem der Jungfräulichkeit in römisch-katholischer und evangelischer Ethik,* «Kerygma und Dogma» (1959) 135-145.
L. LEGRAND, *La virginité dans la Bible,* colección «Lectio divina» 39, París 1964.
B. HÄRING, *Amor y celibato,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968, 558-565.
—, *La nueva alianza vivida en los sacramentos,* Herder, Barcelona 1967, 228-253.
M.J. KLIMISCH, *The One Bride. The Church and Consercrated Virginity,* Nueva York 1965.

III. EL CELIBATO

La significación del celibato es la misma que la del estado de virginidad [18]. La disposición a abrazar libre e irrevocablemente el celibato constituye en la Iglesia latina una condición para tener acceso a la ordenación sacerdotal [19]. La ordenación de diáconos de hombres casados en la Iglesia latina demuestra, no obstante, que la estima incondicional del celibato por amor al reino de los cielos no excluye, en caso necesario, a un clero casado junto a otro que acepta animoso el celibato.

En su vida debe ser el sacerdote víctima y oferente, y como tal ser la imagen de Jesucristo, víctima y sumo sacerdote; y su intimidad con la divina eucaristía —con Jesús eucarístico— debe reflejarse en una vida «celestial». Todo su amor tiene que ser absolutamente para Jesucristo y para aquellos que Cristo encomendó a sus cuidados. Siendo padre espiritual de los fieles, no debe estar dividido ni acaparado por los cuidados de una familia. El estado virginal es esencial para la Iglesia, como vimos antes; pues bien, sería cosa extraña que no estuviera en grande honor entre los propios ministros del Altísimo.

El celibato se recomienda también por motivos prácticos y pastorales, pues gracias a él puede el sacerdote católico granjearse esa absoluta confianza tan necesaria en el ministerio y en el confesonario. El celibato precave asimismo del nepotismo y del espíritu de clase, y proporciona al clero y, por tanto, a toda la Iglesia una notable independencia y libertad frente a la presión del poder temporal.

El celibato, en cuanto disposición legal, no es de derecho divino, sino eclesiástico; su recomendación tiene, sin embargo, un fundamento divino en el consejo evangélico de la virginidad. Por eso ya desde los primeros siglos del cristianismo fue observado libremente, si no por todos, sí por gran parte de sacerdotes y obispos. Son numerosísimos los testimonios de los santos padres a este respecto [20].

18. Bellamente expresa el cardenal SUHARD, en su Carta pastoral *Le Prêtre dans la Cité,* 1949, pág. 34, el profundo significado del celibato, en cuanto es un amor exclusivo: *«La chasteté est amour et signe d'amour. Amour prévenant et accaparant du "Dieu jaloux" qui s'est réservé quelques-uns de ses fils; amour exclusif de ses "consacrés" envers celui qui dépasse infiniment toute beauté, toute tendresse créées.»*

19. *Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros,* art. 16. Pío XI notó claramente la diferencia entre la estricta necesidad y la suma conveniencia del celibato clerical en su magnífica encíclica sobre el sacerdocio católico. AAS 28 (1936), 24ss.

20. Cf. E. VACANDARD, *Célibat,* en *Dict. Theol. C.* II, 2068ss.

Como punto de partida de la disposición legal ha de considerarse la admonición de san Pablo de no escoger para obispos, sacerdotes y diáconos sino exclusivamente a quienes no hubiesen contraído sino un solo matrimonio (1 Tim 3, 2.12; Tit 1, 6; «maridos *de una sola* mujer» puede significar también: maridos de probada fidelidad a sus mujeres). De esta prescripción del apóstol de no admitir al sacerdocio a quienes hubiesen contraído segundas nupcias, había que concluir necesariamente que aquel que había sido consagrado sacerdote, si su esposa venía a morir, no podía casarse nuevamente.

La Iglesia oriental mantiene aún en vigor la prohibición de conferir el sacerdocio al casado en segundas nupcias, o de conceder el matrimonio al sacerdote. Pero al paso que, en el concilio de Trullo (692), se tomó el acuerdo de autorizar la práctica de oriente, de que los sacerdotes (no los obispos) que hubiesen contraído matrimonio antes de la ordenación podrían continuar en él, en occidente, ya por el concilio de Elvira (entre 300 y 306), ya por otros muchos sínodos, ya por diversos decretos pontificios del siglo IV, se prohibió a los clérigos, desde el diaconado en adelante, el uso del matrimonio precedente a su ordenación[21]. Los grandes doctores de occidente, san AGUSTÍN, san AMBROSIO y san JERÓNIMO fueron decididos defensores del celibato eclesiástico[22]. En cuanto a los candidatos para las órdenes mayores, desde muy antiguo se tendió cada vez más a escogerlos entre los célibes.

A consecuencia de la relajación de la disciplina eclesiástica en el siglo X se produjeron, en la Iglesia latina, fuertes contiendas y luchas para restablecer el celibato en toda su integridad. Fue particularmente meritoria la acción de GREGORIO VII y la de CALIXTO II. El segundo concilio de Letrán (1139), siguiendo las huellas de muchos sínodos locales, proclamó para toda la Iglesia latina la nulidad del matrimonio de los clérigos constituidos en órdenes mayores, subdiaconado inclusive (impedimento matrimonial de las órdenes mayores).

Según el derecho vigente, quien ha recibido libremente alguna de las órdenes mayores, queda impedido para contraer matrimonio[23]; y si intenta casarse, incurre en gravísimas penas eclesiásticas, y no sólo él, sino su culpable cooperadora. Para los griegos uniatas continúa en vigor la antigua práctica oriental. En consecuencia, los obispos son escogidos entre los sacerdotes célibes, por lo general entre los monjes; mientras que a los demás clérigos con órdenes mayores no se les permite casarse, pero sí continuar en el matrimonio contraído antes de la ordenación. Por lo demás, la Iglesia oriental estima el estado de virginidad tanto como la Iglesia latina.

21. Dz 52 c, 89
22. SAN AGUSTÍN, *De coniugiis adulterinis* II, c. 20 PL 40, 486; SAN AMBROSIO, *De officiis ministrorum* I, c. 50, PL 16, 97ss; SAN JERÓNIMO, *Adversus Iovinianum* I, 34, PL 23, 256ss.
23. CIC, can. 132 § 1, 1072.

La obligación de la castidad, impuesta por el celibato, no se limita a la simple renuncia al matrimonio; exige una castidad tan *santa y sagrada,* que cualquier pecado interno o externo de impureza viene a ser pecado de sacrilegio[24]. Y esto porque no se trata de celibato por una finalidad cualquiera, sino de un celibato consagrado a Dios, por amor del reino de los cielos.

La cuestión de si la recepción libre y voluntaria de una de las órdenes mayores, a la que va aneja la obligación del celibato, incluye el voto propiamente dicho, se soluciona teniendo en cuenta que es religiosa y moralmente insoportable la obligación simplemente jurídica del celibato sin la correspondiente voluntad de ánimo de consagrarse e inmolarse a sí mismo a Dios, sin la disposición esencial de la virginidad cristiana que es «abstención del matrimonio por amor del reino de los cielos»[25]. Si no parece que deba exigirse un voto expreso y, en suma, formal, sí debe haber por lo menos la *disposición sagrada de la entrega y la consagración a Dios* propia del voto, con la firme determinación de perseverar en ella. Algunos sínodos, a partir del siglo V exigieron a los ordenandos el voto expreso de castidad[26]. Pero tal práctica no se generalizó.

Las leyes actuales de la Iglesia exigen antes del subdiaconado *una declaración juramentada* de que el candidato comprende perfectamente el alcance del celibato y de que libre y voluntariamente está resuelto a guardarlo[27]. Si esto no se quiere designar con el nombre de voto, constituye, sin embargo, un *acto de religión,* por el que se acepta libremente una obligación religiosa, que queda oficialmente registrada.

De aquí se sigue que, en la Iglesia latina, no es apto para el sacerdocio quien no muestra verdadera vocación para la castidad extramatrimonial por amor del reino de los cielos. Ese tal, según la humana previsión, no ofrece garantías de poder vivir para ese ideal sin graves caídas.

Como muestra suficientemente la historia, la Iglesia católica no puede renunciar a su alta estima por el celibato eclesiástico. Las mismas leyes que protegen el estado sacerdotal alimentarán el entusiasmo por la bella virginidad. Claro está que a su prudencia maternal corresponde acomodar las leyes a las necesidades de los

24. CIC, can. 132 § 1
25. Cf. W. BERTRAMS, S.I., *De fontibus obligationis caelibatus clericorum in sacris,* «Periodica de re mor.» 41 (1952), 107-129
26. Cf. A. SCHARNAGL, *Zölibat, Lex f. Th. u. K.* X, 1089.
27. AAS 23 (1931), 127; 24 (1932), 74s.

tiempos. Así, por ejemplo, para facilitar la unión, podría la Iglesia, como hace hoy día para los del rito oriental, admitir no sólo al diaconado, sino también al sacerdocio a hombres casados de vida ejemplar, permitiéndoles continuar la vida marital. Esto se viene haciendo así de un tiempo a esta parte, y aunque sólo en casos especiales, con pastores convertidos a la Iglesia católica que ya habían contraído matrimonio con anterioridad a su conversión. Pero la Iglesia nunca proclamará una ley que pueda en alguna forma oscurecer esta verdad, a saber, que el celibato de los clérigos es sumamente conveniente. Mucho menos puede pensarse en que la Iglesia invite a subir al altar a algún ministro sagrado que, después de haber escogido libremente el estado de virginidad al presentarse a la ordenación, vino luego a perder el primitivo fervor de su amor exclusivo y retiró deslealmente la ofrenda que hizo sobre el altar [28].

Del hecho de que la obligación del celibato caiga dentro de las prescripciones jurídicas no puede concluirse que se trata sólo de una obligación positiva, pudiendo consiguientemente considerarse libre de ella por cualquier motivo grave. La prescripción legal sirve, en primer lugar, para proteger la libertad en la elección al estado del celibato; y en segundo lugar, para mantener la fidelidad a promesas hechas con entera libertad. La fidelidad obliga por su misma naturaleza; siendo, por lo demás, incuestionable que el célibe debe vivir castamente en virtud de las leyes del Creador. Quienes en el seno de la Iglesia latina se preparan para el sacerdocio y el celibato han de sentir «íntimamente con cuánta gratitud han de abrazar ese estado no sólo como precepto de la ley eclesiástica, sino como un don precioso de Dios, que han de alcanzar humildemente, al que han de esforzarse en corresponder libre y generosamente con el estímulo y la ayuda de la gracia del Espíritu Santo» [29].

Pero la estima por el celibato y por la fidelidad a su obligación contraída libremente no debe provocar dureza, falta de caridad, o desprecio farisaico por quienes zozobraron en la observancia del mismo. Sólo Dios puede juzgar en definitiva si éstos habían sido llamados realmente, o si una triste predisposición o un encadenamiento de las circunstancias externas no les hizo simplemente imposible el cumplimiento de sus compromisos. En todo caso, ellos, como cualquier persona que se encuentre en una necesidad espiritual, deben ser objeto de una caridad indulgente y considerada. Es evidente que cuando un pobre extraviado hace cuanto está en su mano, el sacerdote cuya asistencia solicita debe ayudarle a alcanzar de la autoridad eclesiástica la admisión a los sacramentos.

FR. DEININGER, *Vom Zölibat,* Paderborn 1938.
E. ALZAS, *L'apôtre Paul et le célibat (1 Cor 7, 25-40),* «Revue de Théol. et Philos.», 1950, 226-232.
E. RAU, *Teología del celibato virginal,* «Homenaje al Canónigo R. Trotta», La Plata 1947, 1-90.

28. Cf. Trid. sess. 24 c. 9, Dz 979.
29. *Decreto sobre la formación sacerdotal,* art. 10.

J. ADAM MÖHLER, *Der ungeteilte Dienst. Von Grösse und Fährnis jungfräulichen Priestertums,* Salzburgo 1938.
W. BERTRAMS, S. I., *El celibato del sacerdote,* Mensajero del Corazón de Jesús, Bilbao 1960.
—, *El diaconado y el celibato eclesiástico,* Herder, Barcelona 1964.
H. DOMS, *Vom Sinn des Zölibats,* Munster 1954.
L. HÖDL, *Die lex continentiae. Eine problemgeschichtliche Studie über den Zölibat,* «Zeitschrift für katholische Theologie» 83 (1918) 325-344.
A. M. CARRÉ, *Ehelosigkeit - Berufung oder Schicksal?,* Maguncia 1961.
I. F. GÖRRES, *Laiengedanken zum Zölibat,* Francfort 1962.
La perpetua doctrina de la Iglesia sobre el celibato eclesiástico, «L'Ami du Clergé» 3 dic. 1959, trad. GAJ, «Revista Javeriana», t. 53 (1960) 119-123.
C DE VILLAPADIERNA, O. F. M. Cap., *El celibato y la Biblia,* «Naturaleza y Gracia» 8 (1961) 3-12.
J. GALOT, *Sacerdoce et célibat,* en «Nouvelle Revue Theologique» 96 (1964) 113-136.
B. HÄRING y otros autores, *Der Zölibat des Priesters,* en «Theologie der Gegenwart» 9 (1966) 125-129.

Sección cuarta

EL AMOROSO DOMINIO DE DIOS EN EL CAMPO DE LOS BIENES TERRENOS

Dios hizo al hombre de tal forma que necesita los bienes materiales para su existencia y para su desarrollo como persona y como miembro de la comunidad. El Creador otorgó esos bienes a la familia humana con una abundancia maravillosa, pero dejando siempre al hombre en la necesidad de trabajar. Si Dios ostenta la gloria de su amoroso dominio por esa liberalidad que a todos alcanza, le toca al hombre pronunciar el sí ante el plan de la divina sabiduría, manifestado ya por el orden natural, demostrar su semejanza con Dios también por el trabajo sobre las cosas materiales y servirse, agradecido, de los mismos como de medios de la caridad.

Pero el cristiano conoce el brillo seductor de los bienes terrenos, que, a consecuencia del orgullo del hombre, «quedaron sujetos a la vanidad y a una fatal esclavitud», aunque no de grado, sino por haber sido destinados para el hombre. Mirándose a la luz crepuscular de los bienes terrenos, concibe el hombre el deseo ansioso de reservarse este o aquel campo de la existencia para su egoísmo y su afán inmoderado de mando.

Pero Cristo, mediante la entrega de sí mismo por obediencia, y mediante la más extremada pobreza enseñó e hizo posible a sus discípulos una actitud nueva frente a los bienes materiales. Y al quedar el hombre redimido, y al pronunciar como tal el sí ante el amoroso dominio de Dios que todo lo abraza, la misma naturaleza siente que comienza la libertad de los hijos de Dios. Solamente ante la realidad de la redención puede reconocer el hombre el auténtico orden natural y percibir el suspiro y la expectación de toda la creación, que, como él, redimida en esperanza, aguarda ansiosamente la liberación, para participar «de la libertad y gloria de los hijos de Dios» (Rom 8, 19-23).

A la luz de estas ideas, examinaremos la valoración cristiana de los bienes materiales (capítulo primero), el recto orden en la posesión y uso de los mismos (capítulo segundo), las bases cristianas de un orden económico en conformidad con las leyes de la creación y de la redención (capítulo tercero).

Capítulo primero

VALORACIÓN CRISTIANA DE LOS BIENES MATERIALES

I DEL AMOR Y PARA EL AMOR

1. *Dones de amor*

Los bienes materiales sirven para todo. Pero no es eso lo que los hace más apreciables, sino el ser esencialmente *dádivas del amor de Dios.* La rica plenitud con que Dios sembró los bienes materiales muestra su *amorosa solicitud paternal* para con el hombre. No tiene éste, pues, razón para inquietarse por esos bienes (Mt 6, 25ss). Los bienes materiales, con los que provee a sus necesidades corporales y a su hermosura, debe tomarlos el hombre como signo de los dones todavía mayores con que Dios abastece las necesidades de su alma, y el alma es infinitamente más que el alimento y el vestido (Mt 6, 25). Los bienes materiales son la preciosa añadidura que Dios hace al don infinitamente valioso de su reino. «Buscad primero el reino de Dios, y todo se os dará por añadidura» (Mt 6, 33; Lc 12, 31). Más que por los bienes de la tierra nos hemos de empeñar por el reino de Dios *(basileía),* y por sus dones que alcanzan y conducen más allá del tiempo. Pero el reino y dominio de Dios nos exige además que reconozcamos constantemente que los bienes naturales son dones de la divina liberalidad, de los que hemos de valernos para el servicio de Dios, para *la gloria y alabanza de su amoroso dominio.* Y porque los bienes materiales se ordenan definitivamente al reino de la gracia, los redimidos pueden emplearlos de manera que no sólo no pierdan por ellos los bienes eternos — véase la oración del tercer domingo después de pentecostés —, sino que vengan a apreciarlos más.

Dios constituyó al hombre amo y señor de los bienes de la tierra, y ese dominio (Gen 1, 28ss) muestra la *semejanza del hom-*

be con Dios. Son, pues, los bienes de la tierra las *ofrendas de honor* del amoroso dominio divino. Al ejercer su dominio sobre estos bienes, debe el hombre reflejar y proclamar la amorosa gloria de Dios, al mismo tiempo que desarrolla y proclama su semejanza con Él. El hombre debe mostrarse imagen y remedo de Dios, ejerciendo el dominio sobre la creación, o sea, colocándose por encima de los bienes creados, utilizándolos, cual dones de amor, en provecho propio y del prójimo, ofreciendo así a Dios el reconocimiento cultual de su supremo dominio.

Si tal es el carácter de los bienes creados, *la actitud fundamental* que debe adoptar el hombre es la de la *gratitud para con el dador de todo bien; que si ésta viene a faltar, tales bienes se hacen sumamente peligrosos.* Quien olvida este carácter de dones del amor divino, esencial a los bienes creados, no puede gozar de ellos en la forma justa y conveniente; porque no viendo en ellos más que su *utilidad,* se dejará arrastrar muy fácilmente por la fría *voluntad de lucro,* y ésta es la que divide a los hombres.

El resplandor de la gloria de Dios, que brilla sobre los bienes terrenos, adquiere no sé qué de mágico e idolátrico, desde el momento en que el hombre deja de referirlos a Dios por la gratitud y la adoración.

La avaricia es el efecto más palpable de esa falta de gratitud; por eso es una *especie de idolatría* (Col 3, 5; Eph 5, 5). El avaro no tiene parte en el reino de Dios (Eph 5, 5); y esto porque ha colocado su último fin en los bienes de este mundo. Su corazón, de donde mana la fuerza inagotable del amor, está tan embotado por los cuidados materiales, que la palabra de Dios no puede echar raíces en él; sino que queda luego sofocada (Mt 13, 22). La avaricia, que es el culto de Mamón, embarga tanto al hombre, que le hace imposible el servicio de Dios (Mt 6, 24). El avaro se excusa ante la honrosa invitación a las bodas del divino amor con una pasmosa ceguera y descaro, alegando que los bienes materiales no le dejan tiempo para ello (Lc 14, 18). La avaricia, al par que la fornicación, revela un corazón sin alegría y alejado de Dios (Eph 4, 19). «Es ella la raíz de todos los males; y muchos, por dejarse llevar de ella, se extravían en la fe y a sí mismos se atormentan con muchos dolores» (1 Tim 6, 10). Más que nadie, el ministro del santuario ha de tener su corazón despegado de los bienes terrenos (1 Tim 3, 3; 6, 11). Amonesta el Salvador a sus discípulos: «Mirad de guardaros de toda avaricia, porque, aunque se tenga mucho, no está la vida en la hacienda» (Lc 12, 15).

Pero el Señor, al amonestarnos a que no apeguemos el corazón a las riquezas, no niega su valor. Sí pierden su valor para quien se esclaviza de ellas, para quien las busca ansiosamente, a semejanza

del rico hacendado de la parábola (Lc 12, 16ss), al que parecieron demasiado pequeños sus graneros. Las riquezas deben ser «odiadas» y «despreciadas» desde el momento en que, cautivando con el falso brillo de fin último, amenazan con alejarnos de Dios. Miradas, empero, en su verdadera esencia, o sea, como dones del amor divino, merecen siempre nuestro aprecio agradecido. Si se nos exige el desprendimiento, es porque *en él está el camino para llegar al amor puro del dador de esos bienes, del único amor que da la felicidad.*

2. *Ofrendas de amor y pobreza voluntaria*

Puede el hombre ofrecer a Dios en prenda de agradecimiento los frutos de la tierra. La historia de la religión muestra la suma importancia que se ha dado siempre a la ofrenda cultual de las primicias de las selvas, de los campos y de las majadas. La ofrenda de las primicias, practicada en los pueblos primitivos, muestra mejor que nada cuán arraigado tenían en su corazón esos hombres sencillos el sentimiento de que los bienes de la tierra *eran esencialmente dones de la bondad paternal de Dios.* Pero lo que mejor muestra el profundo sentido y las grandes posibilidades de los bienes materiales, es la ofrenda del diezmo y de las otras contribuciones obligatorias o espontáneas para los pobres, para el culto y para las demás obras de la Iglesia. Mas la ofrenda que a todas aventaja, la que incluye al mismo tiempo el don más precioso de Dios y el fruto del trabajo humano, es *la ofrenda del pan y del vino para la consagración* de la divina eucaristía, el don más sublime del amor divino y la más rica ofrenda de la humanidad. *En los bienes materiales brilla y se revela el amor de Dios y por eso están destinados a glorificar ese mismo amor.*

La *pobreza voluntaria,* y sobre todo el *voto de pobreza,* contribuye maravillosamente a poner de manifiesto y a realizar esta última finalidad de los bienes de la tierra.

A la ansiosa pregunta del joven rico: «¿Qué me queda aún por hacer?», respondió el Señor: «Si quieres ser perfecto, ve, vende cuanto tienes, dalo a los pobres y tendrás un tesoro en los cielos, y ven y sígueme.» Al oir esto el joven, se fue triste, porque tenía muchos bienes. Y Jesús dijo a sus discípulos: «En verdad os digo: es más fácil que un camello entre por el ojo de una aguja que entre un rico en el reino de los cielos» (Mt 19, 21ss).

«Si quieres ser *perfecto (téleios).*» Es la razón fundamental, propia de la gracia, por la que el Salvador invita a un más

cabal seguimiento suyo con plena libertad frente a los bienes de la tierra. La perfección propia de los tiempos escatológicos consiste en esta absoluta liberación de cuanto se opone a la grandeza y a los apremios de este tiempo de gracia. Para recibir al divino esposo de la Iglesia, los mismos casados han de estar tan desprendidos como si no estuviesen desposados, y «los que compran como si nada poseyeran» (1 Cor 7, 30). A esta perfección invitaba el Señor al joven rico. El alma perfecta con la perfección escatológica, «*téleios*», tiene «su tesoro en el cielo» (Mt 19, 21), de donde ha de venir el Señor para las bodas eternas del amor y la felicidad. Aquel a quien el Señor invita a su seguimiento tiene indispensablemente que renunciar *de corazón* a las riquezas y desprenderse de todo lo terreno. La renuncia exterior de la pobreza voluntaria supone una vocación especial. El *estado* de pobreza voluntaria pone de manifiesto la actividad fundamental del cristiano frente a los bienes de la tierra, de la misma manera que el estado de virginidad expresa una de las disposiciones indispensables de los discípulos de Cristo, aun cuando estén ligados por el matrimonio. *El estado de pobreza voluntaria es un anuncio y predicación constante de las riquezas imperecederas del amor divino, que aquí son ya una realidad incipiente y anuncian la perfecta realización futura.*

No condena Cristo ni la riqueza, ni a los ricos como a tales; lo que condena es la avaricia y el apego del corazón a esos bienes; avaricia y apego que amenazan aun al pobre y menesteroso y al proletario, si se dan a envidiar al rico, o si se apegan con todas las fibras de su corazón a las riquezas soñadas o apetecidas. Pero este peligro de la hartura lo corren señaladamente los ricos.

El hombre, nacido en el pecado, encuentra tres graves peligros en la riqueza, sobre todo cuando es opulenta: el *despotismo* y el *afán de dominio* en las adquisiciones y en los gastos; la *avaricia*, que no tiene límites en las ganancias, y más se preocupa por el porvenir temporal que por la eterna amistad con Dios; la *prodigalidad*, que no conoce límites en dispendios.

Con el *voto de pobreza voluntaria* se pretende cortar de raíz estos tres peligros. Con este voto el discípulo de Cristo renuncia a la autonomía en la subsistencia y la propiedad, aún más, a *la independencia en el uso de las cosas de la tierra*. Así se une a Cristo, que se hizo absolutamente pobre, siendo rico (2 Cor 8, 9), y ofrece reparación por el abuso orgulloso de los dones de Dios. Renuncia a sus bienes heredados o adquiridos, en provecho de los pobres o de las obras de la Iglesia. Con ello da un testimonio feha-

ciente de que los dones de Dios tienen un valor inmenso como *medios para el amor*, como instrumentos para el reino de Dios. Por el voto, renuncia a cuidar de sí mismo con sus propios bienes, dejando ese cuidado a la «*comunidad*», pero lo hace con la finalidad de estar completamente expedito para dedicarse a un cuidado superior, cual es trabajar «por el advenimiento del reino de Dios». La profesión de vida común, hecha al abrazar la pobreza, es profesión del significado primordial de los bienes de la tierra, los cuales tienen que *unirnos* con aquellos que, juntamente con nosotros, los reciben de manos de Dios, que juntamente con nosotros trabajan en la producción de los bienes materiales. Quien escoge la «vida común» *profesa también el uso moderado de los bienes de la tierra,* al igual de los demás pobres que viven con él. Quien se hace pobre con Cristo no quiere tener nada que los demás no puedan tener y retener cuando lo necesitan. La vida común no tolera exigencia de derechos, porque su ideal está en contentarse con tener menos que los demás.

El superior, que tiene a su cargo el cuidado de la vida común, debe procurar que se mantenga vivo el espíritu de sencillez, y que, al mismo tiempo, se presten a los individuos y a la comunidad los caritativos cuidados que necesitan, y, sobre todo, que no se pierda de vista la finalidad de la pobreza, esto es, el estar libres y expeditos para abrazar los trabajos por el reino de Dios y para que sus bienes divinos puedan henchir sus almas.

Por el voto «solemne» de pobreza renuncia el individuo a la misma capacidad para poseer, conservando sólo el poder de adquirir para la comunidad. Por el voto «simple» de pobreza no se abdicaba hasta ahora[1] la capacidad para poseer; pero sí se renuncia tan radicalmente como por el voto solemne al uso de la propiedad para su propio bienestar, así como también a la autonomía e independencia para adquirir y para usar de las cosas. *La sencillez y el servicio desinteresado de la comunidad son notas esenciales de la pobreza cristiana.*

La «pobreza» es, para unos, un consejo y una vocación especial; para otros, una cruz que se les impone. Pero *todo cristiano,* rico o pobre, ora viva en el claustro, ora en el mundo, *ha de esforzarse por adquirir el espíritu de la pobreza evangélica y de desprendimiento interior, y por servir desinteresadamente al prójimo con los bienes que Dios le otorgó en su amor.* Aquel a quien tocó en suerte inevitable la pobreza, o aun la miseria, debe esforzarse por convertirla, ayudado por la gracia de Dios y apoyándose en el

1. El concilio Vaticano II tiende a una reforma por la que incluso los religiosos de votos simples renuncien a la posesión y al derecho de posesión (*Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa,* art. 13).

espíritu del consejo evangélico, en un testimonio *escatológico* en pro de las riquezas que esperamos para el mundo futuro, pero que ya irrumpen en el actual, en pro de la confianza en la amorosa providencia de Dios y en pro de un seguimiento más desinteresado del Crucificado. Así, la pobreza que acosa al cristiano, unida a la gracia que Dios nunca niega a quienes le son fieles, se convierte en una especial invitación amorosa, que no cede en nada a la de los ricos, a renunciar a todo por amor del reino de los cielos. El que voluntariamente renuncia a las riquezas mostrará, con su ejemplo, al que lucha con la pobreza cuál es su vocación.

Conforme al *ideal franciscano,* realizado en diversas órdenes mendicantes, no es únicamente el individuo que profesa, el que renuncia a toda propiedad, a todo uso independiente y a toda superfluidad; es la *comunidad claustral toda entera* y como tal la que debe realizar el ideal de la pobreza y predicarlo por la renuncia obligatoria a asegurarse el porvenir material, poseyendo bienes estables. Como verdaderos pobres y mendigos, quieren esos religiosos vivir de la caridad cristiana, para poder, por su parte, ofrecer absolutamente al servicio de Dios y de los pobres todo su trabajo, por el que no exigirán salario y con el que, por lo mismo, no adquirirán nada para la comunidad. Así, a ejemplo del pequeño destacamento de Gedeón (cf. Iud 7, 1ss), se convierten en un ejército bien disciplinado y siempre dispuesto al servicio del Evangelio.

En el *ideal benedictino,* cada uno deberá realizar la pobreza no menos perfectamente que entre los franciscanos, pero con la diferencia de estar seguro y sin cuidados respecto de lo material, gracias a las módicas posesiones estables del monasterio.

Es evidente que ambos ideales tienen sus ventajas y sus escollos, al tratar de realizarlos con fidelidad. Lo que más importa en todo caso es que la comunidad de los pobres de Dios, que la asociación claustral, en la adquisición y uso de los bienes, tenga siempre ejemplarmente en vista el reino de Dios, sobre todo por lo que hace a la parsimonia y al ejercicio de la caridad.

La Iglesia exige de todas las comunidades religiosas que se esfuercen «en dar testimonio colectivo de pobreza» [1a].

3. *Los bienes materiales, instrumentos de caridad*

Quiso Dios muy sabiamente que los bienes materiales fueran un lazo que *nos uniera no solamente con Él,* mediante la gratitud, sino también *con los demás hombres.* La adquisición, posesión y uso en común de los bienes dados por Dios une entre sí a los miembros de la familia y los obliga a actos constantes de caridad y mutua asistencia. El intercambio de la riqueza a que forzosamente obligan las limitadas posibilidades del individuo, debe traer siempre a la memoria la *mutua dependencia* y despertar la *responsabilidad acerca de la parte de cuidados y de trabajo que a cada uno corresponde por el bien de todos.*

1a. L. c., art. 13.

> Los bienes materiales son un *medio sumamente adecuado para la vida comunitaria, la caridad, la mutua donación y comunicación, medio para expresar la mutua caridad desinteresada, medio para aliviar la miseria del prójimo.*

Cuán importante sea el dar caritativamente al necesitado los bienes de que carece, lo muestra nuestro Señor al anunciar que su juicio versará acerca del modo como se habrá empleado este medio de caridad (Mt 25, 34ss). Quien tiene bienes materiales y no los considera como medio para el ejercicio de la caridad, los posee inicuamente. Por el contrario, quien de ellos se sirve para despertar y manifestar su espíritu fraterno, se granjea la entrada en los eternos tabernáculos del amor (Lc 16, 9). Los «hijos de la luz» no deberían dejarse aventajar por los «hijos de este siglo» en el arte de emplear sus riquezas en pro de la caridad; porque ellos saben repartir con largueza los bienes inicuamente poseídos, con tal de llegar a sus fines (cf. Lc 16, 8).

Por eso el cristiano debe considerar la vida industrial y comercial (producción, posesión y uso de los bienes materiales) como algo que roza fundamentalmente con las leyes del reino de Dios. Por más que se trate de valores secundarios, puesto que efímeros, el cristiano debe tomar mucho más seriamente que el capitalista o el marxista su responsabilidad frente a esos bienes, ya como individuo, ya como miembro de la comunidad social. El capitalista ambicioso y el marxista, cada cual a su modo, colocan en estos bienes su último fin, y por eso no ven ni el resplandor del amor divino que sobre esos bienes derramó Dios, ni tampoco la fecundidad que tienen como instrumentos de la caridad. Por su parte, el cristiano no ha de olvidar, ni por un instante, que si Dios le concedió bienes terrenos, debe mostrar su amor reconocido, practicando la caridad para con todos los hijos de Dios; y además que su comportamiento respecto de estos «instrumentos de caridad» decide sobre su eterna salvación y sobre su única riqueza verdadera, que es su unión con la eterna caridad.

J. Van der Hagen, *De Clementis Alexandrini sententiis oeconomicis, socialibus, politicis*, Utrecht 1920.
A. Brunner, *Eine neue Schopfung*, Paderborn 1952.
A. Dirink, *Sancti Basilii Magni de divitiis et paupertate sententiae*, Munich 1921.
P. G. Colli, S. I., *Ricchezza, capitalismo ed esigenze cristiane*, Génova 1951.
L. Berg, *Eucharistie und Wirtschaft*, «Theologie u. Glaube», 47 (1957) 266-277.
A. Gelin, *Die Armen — Sein Volk*, Maguncia 1957.
Ch. Journet, *Propriété chrétienne et pauvreté chrétienne*, Friburgo de Suiza 1951.
León Bloy, *Le Sang du pauvre*, París 1933.
K. Rahner, *Die Armut des Ordenslebens in einer veränderten Welt*, «Geist und Leben» 33 (1960) 262-290.
A. Marx, *Hacia una teología de la economía*, Herder, Barcelona 1965.
H. Kraus, S.I., *Armut in der Ueberflussgesellschaft*, en «Geist und Leben» 35 (1962) 410-426.
R. Henschel, *Soziale Probleme bei steigendem Wohlstand*, en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 428-435.
Die unvollendete Theologie der Armut, en «Herderkorr.» 19 (1964-65) 420-425.
F. Wulf, *Vom Geist der Armut*, en «Geist und Leben» 38 (1965) 135-146.
Y. Congar, O.P., *Die Armut im christlichen Leben inmitten einer Wohlstandsgesellschaft*, en «Concilium» 2 (1966) 343-354.
Cf. también la bibliografía de t. II, págs. 381s y 389s, y t. III, págs. 54s y 429s.

II. AL AMPARO DEL DERECHO Y LA JUSTICIA

La propiedad y la economía necesitan un *ordenamiento jurídico;* mas no ha de ser éste ni tan amplio ni tan estrecho que ampare la arbitrariedad, o ahogue la libertad y el espíritu de empresa. Las prescripciones excesivas y las inspecciones demasiado minuciosas dificultan la vida e impiden el progreso hacia la libertad. El ordenamiento jurídico no debe ni puede sustituir ni a la virtud moral de justicia, ni a la caridad, que son los elementos más valiosos del orden, y a cuyo servicio todo está puesto.

1. *La ley civil y la virtud de justicia*

La propiedad está al amparo de la justicia y de la ley civil, que es su brazo público.

Deber del poder público es velar por que nadie sea molestado en sus propiedades y por que todos cumplan las obligaciones que hacia el bien común les impone la propiedad. Pero la justicia es, además, una *exigencia moral,* intimada a la conciencia de cada uno

y que presenta sus requisitos aun allí donde no alcanza la legislación o la competencia del poder público. Es ella la que exige velar para no herir ningún derecho ajeno, natural o positivo (justicia conmutativa); y para cumplir las obligaciones que naturalmente impone la posesión de bienes materiales respecto del prójimo y de la sociedad (justicia social).

Las leyes civiles sobre la propiedad deben apoyarse sobre el *derecho natural,* protegerlo y precisarlo. Dichas leyes, aun cuando vayan más lejos que el derecho natural, obligan en conciencia cuando son justas, es decir, cuando se fundan en el verdadero bien de la comunidad y no lesionan ningún derecho. El Estado está en condición de reglamentar positivamente muchos derechos naturalmente indeterminados; la ley natural es demasiado imprecisa para establecer un orden absolutamente claro. Por eso puede afirmarse que las leyes positivas que verdaderamente se fundan en el bien común *obligan en virtud del derecho natural,* pues éste requiere una determinación. «La moral católica afirma que la legislación civil impone obligación religiosa y moral, por ejemplo, en las leyes sobre patrimonio, sobre precios, sobre actividades económicas; y explica que aun en el caso de que se pueda dudar de la justicia real de la ley, debe aceptarse su obligatoriedad, por lo menos provisionalmente» [2]. Compete al Estado, en su calidad de *protector del orden y la seguridad,* y, sobre todo, de *atalaya de la función social de la propiedad,* el reglamentar los derechos de ésta. Es lo que los antiguos moralistas querían indicar al decir que el Estado tenía el *dominium altum,* el derecho supremo sobre la propiedad privada.

Las leyes justas obligan en conciencia en aquello en que quieren obligar.

No pocas leyes (especialmente las que prescriben una forma jurídica para la validez de los contratos), bien comprendidas, no imponen la obligación de observar necesariamente la forma jurídica, y sólo significan que, de no atenerse a la forma prescrita, no se podrá invocar la *protección legal* del Estado para los actos relativos. Esto no quiere decir que tales actos no engendren ninguna obligación *moral;* pues si, por ejemplo, no se ha observado la forma jurídica de algún contrato, éste podrá ser válido en virtud del derecho natural.

2 F Tillmann, *Die katholische Sittenlehre* IV, 2, 366. Tillmann sigue aquí un principio equiprobabilista: en caso de duda, tiene vigencia la ley, mientras no se aclare aquélla

Pero no sería ordinariamente lícito tomarse ocultamente una compensación contra quien invocara un defecto de forma para no cumplir un contrato; de lo contrario se perjudicaría la seguridad jurídica.

El Estado puede, y muchas veces debe, prescribir una forma determinada para la validez de los contratos; no está, empero, obligado a imponer en conciencia su observancia, o a vigilarla directamente, ni tampoco a impedir el cumplimiento de un contrato carente de la forma jurídica.

Para conseguir el fin de la ley, bastará muchas veces condicionar la protección legal a la observancia de la forma prescrita. Por donde se ve que dichas leyes miran más a reglamentar los pleitos que a obligar a una forma determinada en los contratos. Podría en cierto sentido decirse que son «leyes penales» de carácter especial; no lo son en sentido estricto, puesto que no establecen directamente una pena o un castigo, sino únicamente la privación de la protección legal.

Todo fallo judicial pretende *obligar en conciencia;* es, pues, necesario respetarlo. Además, la prudencia, que aconseja evitar perjuicios y discordias, exigirá en muchos casos particulares ponerse al amparo de la ley, observando la forma prescrita. Impone, sin embargo, la justicia el deber moral de evitar a la otra parte contratante el perjuicio que le podrá sobrevenir por no cumplirse el contrato que obligue sólo en virtud del derecho natural, ya porque él ignoró las leyes positivas, ya porque, a pesar de conocerlas, se fió de la palabra del otro. El simple hecho de que la autoridad, en ciertos casos y en atención a claras disposiciones de la ley, le niegue a él el favor de la ley y pronuncie el fallo a favor mío, no me libera a mí de la obligación de cumplir un contrato válido según el derecho natural, que el otro concluyó de buena fe.

El Estado tiene, por ejemplo, perfecto derecho a reconocer por válidas sólo las últimas disposiciones que van revestidas de determinadas formalidades. Ello no obstante, no se justifica moralmente la impugnación de un testamento carente de forma, pero ciertamente bueno y justo, con daño de los herederos por él constituidos[3]. El caso es diferente cuando uno tiene sobre la herencia un derecho moral que no puede invocar el poseedor del testamento sin forma, y por tanto impugnable jurídicamente, o por lo menos su derecho es muy dudoso.

Hay que distinguir, pues, entre las *exigencias morales* de la justicia, impuestas por la naturaleza de la cosa, los derechos y obligaciones morales establecidos positivamente por una ley justa, y en fin, la *simple protección legal de la sentencia. Los deberes morales que impone la justicia prevalecen sobre la protección del Estado.* Después que el Estado, en gracia a la simplificación de la justicia o por otras razones, ha otorgado a alguien su favor y protección, queda en pie la cuestión *moral* de si se puede hacer uso de ella contra el prójimo, o sea, de si se puede negar o exigir algo a éste, sólo porque el Estado le ha negado su favor.

3. Aunque hemos de señalar que en esto difieren las opiniones de los autores.

2. *Justicia y caridad*

Los deberes de justicia se definen y circunscriben en forma legal a partir del objeto. Los deberes de justicia descansan, pues, sobre los bienes materiales.

No hay, sin embargo, deber de justicia que no sea al mismo tiempo deber de caridad Porque no existe ningún orden que sea puramente objetivo; la simple «objetivación» del orden es el desorden. Todo orden «objetivo», esto es, el de las cosas, debe ser transformado y configurado como orden humano por obra del amor, que es la fuerza ordenadora más personal. Cuando los deberes de justicia sólo se consideran y cumplen como si fueran simples actividades materiales, la propiedad y la actividad económica, en vez de unir los corazones, los aparta y aleja[4]. Lo que sucede, sobre todo, porque con esa actitud «objetivada» (que en el fondo es «inobjetiva») se advierten más los deberes de justicia que los demás tienen para con uno mismo, que los deberes que uno mismo tiene en virtud de los bienes poseídos y de la propia capacidad de trabajo; pero mucho más porque se pasa por alto la *capacidad espiritual y personal del prójimo, y porque se hace ya algo malo en sí al tratar a las personas midiendo simplemente su rendimiento material, sin dignarse mirar y considerar con amor su dignidad y sus necesidades.*

Dios nos ha otorgado los bienes materiales según las necesidades de nuestra naturaleza, con una largueza y un amor infinitos. Lo que equivale a decir que estos bienes proclaman los derechos del amor con que el Padre celestial a todos nos abraza. Y no nos sirven realmente estos bienes sino en la medida en que los hacemos servir a la caridad, es decir, al amor de nosotros mismos y del prójimo conjuntamente. *Nunca nos apropiamos mejor los bienes materiales que cuando los ponemos al servicio de la caridad y practicamos la generosidad,* en la medida en que lo aconseja la prudencia y lo exige la justicia.

4. Cf. *Quadragesimo anno,* pág 421.

«Mejor entienden lo que significa poseer precisamente aquellos que menos se preocupan en su corazón por las riquezas» —esto es, los que se preocupan movidos únicamente por el verdadero amor y sin apego interior—, «nadie es tan dueño del mundo como el santo de la pobreza, puesto que ser dueño no significa otra cosa que sacar de las cosas su riqueza interior y personal y su verdadera dicha, para volcarlas sobre los demás hombres y hacerles así más llevadero el peso de sus cuidados»[5].

El esfuerzo por allegar bienes obedece naturalmente a la preocupación de asegurar el porvenir. Pero quien no tiene suficiente valor moral para librar al prójimo de urgentes preocupaciones y miserias, cuando no se lo estorba una justa preocupación personal, convierte la posesión de sus bienes en fin absoluto e inmoral, de donde nacerán mil inquietas preocupaciones. El aliviar al prójimo de cuidados en el momento de la necesidad ennoblece nuestras preocupaciones y nos libra del veneno de la inquietud y del egoísmo. *El cuidar y responder de nosotros mismos está, indudablemente, ante todo en manos de nuestra propia libertad, pero solos no podremos nunca conseguirlo. Cuando el prójimo toma parte en ese nuestro cuidado, en esa nuestra responsabilidad, todo se realiza en forma más elevada, porque se persigue una finalidad más pura.*

Dijimos que los deberes de justicia se circunscriben dentro de los objetos materiales; *no así los deberes de la caridad, que sólo se comprenden como relación personal con el prójimo, como actitud respecto de su persona*[6].

Los deberes de caridad que Dios nos prescribe al darnos los bienes materiales, pero que se fundan sobre todo en el lazo de amorosa unión que con Él y con el prójimo nos liga, se nos manifiestan y nos llaman a medida que crece nuestra caridad; y viceversa, crece nuestra caridad a medida que cumplimos con los deberes que vamos descubriendo. Los deberes de caridad están sancionados con una seria sanción, que es mucho más grave que cualquier pena legal, y que consiste en que el crecimiento del amor divino, la inteligencia que comunica, y su misma existencia en el alma cuando se trata de deberes graves, está condicionada al cumplimiento de aquello que se nos presenta como exigido por la caridad, conforme va obrando la ley de la gracia y del crecimiento del amor.

No hay oposición alguna entre los deberes de la caridad y los de la justicia. Donde sí reina oposición es entre la justicia «objetivada» y privada de caridad y la verdadera justicia, que es la que va informada por la caridad.

5. A. Brunner, *Besitz*, «Stimmen der Zeit», 146 (1950), 98.
6. Véase lo dicho acerca del orden de la caridad con el prójimo y de la limosna, tomo II, p. 356s y 376-393.

La caridad no es únicamente el guía y la forma de la justicia, sino también el ojo con que todo lo penetra. Sin duda son los objetos materiales los que determinan fundamentalmente las exigencias de la justicia, pero sólo la caridad descubre perfectamente todas las exigencias de la justicia. Sobre todo, para discernir con toda claridad las exigencias de la justicia social, se requiere la delicadeza de un amor filial y maternal.

Lo que la justicia exige no es más que el mínimo que presupone la caridad. El recto orden de la justicia tiene por fin la caridad. *Para que la caridad prospere, necesita la protección de la justicia; pero las exigencias de la caridad van con frecuencia más allá de las de la estricta justicia.* «No coincide siempre la medida de la justicia con la de la caridad, porque ésta tiene una medida absolutamente propia. Nunca, sin embargo, puede la justicia ir contra la caridad; por lo mismo, nada que vaya contra la caridad puede exigirlo la justicia»[7]. «El orden del derecho sólo encuentra su coronamiento en el de la caridad; del mismo modo que el derecho tiene perfecta garantía y perfecto cumplimiento en la caridad»[8].

El hombre participa inmerecidamente de la justicia de Dios, en razón de la divina caridad que Él infunde en su corazón. Sólo a la luz de esta verdad podemos conseguir un cálido conocimiento teológico de la justicia cristiana, que ha quedado incluida en el reino de la caridad. El verdadero concepto cristiano de la justicia se funda en la justicia de Dios que justifica al pecador. A su luz, el hombre se reconoce perpetuo deudor de Dios y del prójimo. Ante este amor ilimitado que pone Dios en su justicia, la humana justicia no medirá con mezquindad el equivalente que le corresponde devolver; y todavía sabrá reconocer con humildad que queda infinitamente por debajo de la medida ideal de toda justicia, que es el divino amor, que justifica al hombre pecador. La justicia cristiana no se contentará con ser una calculadora justicia conmutativa, sino que tratará de distinguirse con los caracteres de la justicia social, que es la que ha de reinar en la gran familia de los hijos de Dios. Ésta es la «justicia mejor», porque la anima la gracia de la justificación, que no sólo perdona al prójimo, sino que aun le condona las deudas, siempre que lo exige su bien temporal o eterno.

7. J. Giers, *Gerechtigkeit und Liebe*. Abhandlungen aus Ethik und Moral, t. 16, pág 66.
8. F. Tillmann, o. c, pág. 325.

La caridad, empero, no desvirtúa ni inutiliza la justicia que establece la igualdad, ni tampoco menosprecia el orden exterior, fundado en el derecho. Tal justicia debe reinar mientras no lleguen todos a la perfección de la caridad, es decir, mientras dure el mundo. Pero a medida que va creciendo la caridad, lejos de convertirse en barrera infranqueable para la justicia, que impone la estricta igualdad, se transformará en «ley de la justicia».

La justicia cristiana está animada de Cristo, que es nuestra ley y que todo lo dio por nosotros. El amor que arraiga en Cristo irá descubriendo cada vez más perfectamente la medida de esta «justicia mejor», aunque nunca la llenará del todo.

«Para poder cumplir con esta justicia, impuesta por la divina ley, se encuentra el hombre inclinado doblemente, ora interior, ora exteriormente. La inclinación interior es la que se obra por el amor a Dios y al prójimo; porque quien ama a otro le da espontánea y jubilosamente cuanto le debe, y aun le añade con largueza. De ahí que el total cumplimiento de la ley dependa del amor, conforme a las palabras del apóstol: «El amor es el cumplimiento de la ley» (Rom 13, 10)... Los hay, empero, que no están dispuestos interiormente a cumplir por sí y espontáneamente lo que ordena la ley: esos tales deben ser impelidos exteriormente a realizar la justicia que impone la ley; lo que sucede cuando la cumplen servilmente, por el temor de los castigos y sin afecto... Los que cumplen por sí, espontáneamente, lo que ordena la ley, se convierten en ley para sí mismos, porque tienen la caridad, que hace el oficio de ley para inclinarlos y los hace obrar de corazón. La ley exterior no fue necesaria para éstos, sino para aquellos que por sí no se sienten inclinados al bien. Por eso está escrito: «La ley no fue dada para el justo, sino para los injustos» (1 Tim 1, 9). Lo cual no significa, sin embargo, que los justos no estén obligados al cumplimiento de la ley, como entendieron equivocadamente algunos, sino que ellos se sienten de sí mismos inclinados al cumplimiento de la justicia, sin necesidad del impulso de la ley» [9].

El confundir las exigencias de las *prescripciones legales* con el mínimo exigido por la *virtud de justicia*, o el equiparar el campo de la ley y de la justicia con el de la *caridad*, conduciría o al minimismo en moral y por lo mismo al estancamiento, o bien al rigorismo, que pide demasiado a los débiles y principiantes. Habrá minimismo si se toma por suprema norma moral la simple justicia o aun acaso las leyes establecidas; habrá rigorismo desalentador, si desconociendo la importancia de los sentimientos y disposiciones interiores, se imponen a todos, indistintamente, con rigor e inflexibilidad, las obras del amor, a la manera como se imponen las obligaciones legales. Esto dará por resultado el exagerar el orden legal, o bien el convertir el amor y la moral en asunto absolutamente legal, falseándolos en su esencia y vaciándolos de su contenido propio.

9. Santo Tomás, *S. c. Gent.* lib. III, c. 128.

El *orden jurídico* es el más bajo de la escala, por ser el que regula los objetos. Sin duda está llamado a elevarse al orden personal, al ser vivificado por el amor. El derecho mismo, y no sólo el de las personas, sino el de cosas y bienes, está a fin de cuentas al servicio de la persona y de la comunidad humanas, o sea, al servicio del *orden del amor*. Verdad es que éste constituye, de un modo inmediato y esencial, un orden personal que mira hacia lo alto. Vive según «la ley de la gracia y el amor», la cual, a mayor abundancia de dones, mayor amor exige.

El «comunismo de la Iglesia primitiva» de Jerusalén era manifestación del amor espontáneo; igual carácter reviste el «comunismo claustral». El someterse a ese orden es imposible, cuando el amor se estanca; imponerlo por la fuerza es exponer la caridad al mayor peligro. Quienes, apelando al «comunismo de la caridad» de la primitiva Iglesia, pretenden fundar un comunismo estatal obligatorio, desconocen absolutamente la diferencia entre el orden jurídico y los sentimientos que inspira la caridad, entre el mínimo exigido por la justicia y la caridad y las cumbres escarpadas del amor, sostenido por la gracia.

Nota pastoral. Cuando es cuestión de dar o de diferir la absolución, o sea, en su oficio de juez, no puede el sacerdote exigir más allá del mínimo de la justicia. Pero como maestro y director *debe mostrar a cada paso la marcha posible del amor*. En nuestra conducta personal hemos de tener siempre ante los ojos, no sólo el límite de lo lícito, sino también los más elevados ideales del amor, así como también los caminos particulares por donde Dios conduce: lo que vale también al querer exponer la totalidad del Evangelio. Pero conviene advertir que aun el mínimo exigido por la justicia debe servir de camino al amor; lo que sólo será posible cuando el amor pueda abrazarlo realmente y de corazón. Igualmente el supremo ideal de la caridad podrá considerarse como legítima exigencia concreta para sí o para otros, cuando no haya peligro de sucumbir agobiado por su peso, acaso superior a las fuerzas.

A. Paulsen, *Soziale Gerechtigkeit als Wertnorm der Wirtschaftsordnung*, Munich 1948.
A. Muench, *Soziale Liebe*, «Die neue Ordnung», 7 (1953) 11-17; 81-89.
J. Höffner, *Soziale Gerechtigkeit und soziale Liebe*, Sarrebruck 1935.
J. Lacroix, *Justice et charité*, «Lumière et Vie», octubre 1952, 79-93.
P. Tillich, *Liebe, Macht, Gerechtigkeit*, Tubinga 1955.
J. Hünermann, *Die soziale Gerechtigkeit. Erläuterungen zum Sozialrundschreiben Johannes XXIII «Mater et Magistra»*, Essen 1962.
G. Vogel, *Psychologie des profondeurs et d'amour du prochain*, Spes, París 1961.

T. GOFFI, *Carità e elemosina* (Collana di monografie sulla carità, 21), Pontificia opera di assistenza, Roma 1958.
Verité, justice, charité. Lettre pastorale des archevêques et évêques du Ruanda-Urundi à leurs fidèles, «Doc. Cath» 58 (1960) 413-424.

Capítulo segundo

EL RECTO ORDEN EN LA POSESIÓN Y USO DE LOS BIENES MATERIALES

En seguida examinaremos los problemas concretos que plantea la justicia en el orden económico actual, principalmente en los países de cultura occidental, atlanticoeuropea.

Después de exponer los principios que rigen la adquisición justa de los bienes y de los derechos tan apreciables sobre valores monetarios (I), señalaremos los principales pecados contra la propiedad ajena y contra los derechos ajenos de posesión (II) y la obligación de reparar la injusticia (III).

I. ADQUISICIÓN DE LA PROPIEDAD Y DERECHOS DE USO

En los artículos precedentes y en muchos otros pasajes hemos hablado del uso de los bienes de la tierra ejercitado conforme a la justicia y al beneplácito de Dios. Y llegamos así al punto principal de esta sección, o sea a la forma moralmente irreprochable como se han de adquirir esos bienes. Pero entiéndase que si es la justicia la que aparece en primer plano, la consideramos siempre como intermediaria y requisito mínimo de la caridad.

Las *formas originarias y principales* de adquirir la propiedad son: la ocupación de una cosa que no tiene dueño (1), el trabajo, que en esto tiene la primacía (2), la accesión (3). Hay además *títulos derivados;* los principales son: la herencia (4), la usucapión o prescripción (5), el contrato (6). Y porque hemos de guardar la justicia en medio de un mundo malo y lleno de dificultades, apuntaremos los principios sobre la apropiación en caso de necesidad y la compensación oculta (7).

1. *La ocupación*

Cualquiera puede apoderarse de los bienes que no tienen dueño, es decir, de aquellos sobre los que nadie tiene derecho. Fue ése el modo como el suelo y las riquezas del subsuelo llegaron a tener dueño. Pero la ocupación del terreno y de cualquier otra cosa no dispuesta para el uso sólo tiene sentido y justificación moral *cuando hay voluntad de utilizarlo y trabajarlo.*

No se justificaría, pues, la ocupación de un terreno desmesuradamente extenso con la única intención de esclavizar a quienes ya no encuentren terreno de que apropiarse. Contra semejante pretensión se eleva el derecho natural que los demás tienen de participar convenientemente de la herencia que a todos destina el Padre celestial. Semejante ocupación, que no puede invocar en su apoyo ni el trabajo espiritual o corporal propio, ni las propias necesidades, no tiene ninguna de las notas que justifican y dan sentido a la propiedad.

Quien encuentra en su finca un tesoro, *por largo tiempo sin dueño,* se convierte inmediatamente en su propietario. Obligan en conciencia, mientras no se demuestren claramente injustas, las leyes civiles que obligan a dividir el tesoro encontrado entre el descubridor y el dueño del inmueble, como también las que establecen los derechos del Estado sobre los descubrimientos científicos de importancia nacional[1].

También por el *hallazgo* se adquiere propiedad[2]. Pero el hallador debe considerarse por de pronto simplemente como *guardián* de la cosa encontrada. El valor de ésta y las diversas circunstancias determinarán la obligación que impone la caridad de guardarla y buscar a su dueño. Cuando el objeto es de poca importancia y puede presumirse que aun su dueño la tiene como tal, no hay ninguna obligación de hacer gastos, ni imponerse trabajos para hallar al dueño. El hallador tiene derecho, aun por razón de justicia, a que se le compensen los trabajos para conseguirlo; muchas veces la misma ley determina la conveniente gratificación.

1. Cf. código civil alemán § 984. Pertenece a medias al descubridor y al dueño de la finca el tesoro encontrado *casualmente* en terreno ajeno, según el código civil español 351, ecuatoriano 615, argentino 2584, chileno y nicaragüense 626, colombiano 701, costarricense 498, guatemalteco 563-565, mejicano 759, salvadoreño 696, uruguayo 496, venezolano 791; el portugués 424 asigna 2/3 al dueño, el boliviano 1/6 al Estado.
2. Cf. c. civil al. § 965ss y c. civil español, l. c.

Las leyes positivas[3] obligan a depositar lo encontrado en lugar determinado, por ejemplo, en las oficinas de transporte o en la alcaldía, etc. Es evidente que dichas leyes obligan en conciencia, si hay probabilidad de que por ese medio el dueño recobre lo perdido.

En los tiempos antiguos, los animales salvajes o de *caza* no tenían dueño, y por lo mismo cualquiera podía dedicarse a ella, a menos que la autoridad pública no lo hubiese prohibido, fundándose en el bien común. Es muy comprensible que una repentina prohibición de cazar en aquellos bosques en los que hasta entonces disfrutaban los montañeses del derecho general de caza, derecho importantísimo para su vida y cuya pérdida nada venía a compensar, no fuera tomada por una obligación de conciencia. Hay regiones en las que los animales de caza ya no pueden considerarse como sin dueño. Así en Alemania, según propone RULAND[4], deberían llamarse *animales custodiados,* pues para su cuidado y conservación se emplean cuantiosas sumas. Añádase a esto los precios relativamente considerables que han de pagar los cazadores por el derecho de caza. «Los animales custodiados deben gozar de la protección que se debe a la propiedad privada, y *la caza furtiva debe considerarse como un pecado contra la justicia conmutativa*[5]. Acaso más que el pecado de injusticia, debe tenerse en consideración el peligro de incurrir en multas o acaso de perder la vida, y la posible tentación a que se expone el cazador contraventor de cometer un homicidio. No puede impedirse, sin embargo, al dueño de un fundo el dar muerte a un animal salvaje que le está haciendo daños, dado que no hubiera otro modo de librarse de ellos.

Preciso es ser benigno en calcular la indemnización que haya de pagarse a su dueño por los daños inferidos a los animales de caza, pues dichos animales no son más que un bien «en esperanza».

2. *El trabajo*

El trabajo es el título principal de propiedad; los demás se fundan, en cierto modo, en éste. Dios sembró a profusión sus dones en la naturaleza, mirando por nuestras necesidades, cuales son la alimentación, el vestido, la habitación y todo aquello que contribuye a la civilización y la cultura. Pero la mayor parte de esos bienes no están en condición de uso inmediato, y Dios quiere que nos los apropiemos por el trabajo.

P. JEDZINK, *Die Arbeitspflicht im AT,* Braunsberg 1920.
S. WEBER, *Evangelium und Arbeit,* Friburgo de Brisgovia 1920.
H. PREISKER, *Das Ethos der Arbeit im NT,* Gnadenfrei 1936.

3. Cf. c. al. 978ss; el español y los sudamericanos obligan generalmente a entregar al alcalde de la localidad lo encontrado; aunque hay discrepancias: portugués 415-417; ecuatoriano 618-624; argentino 2567-2574; chileno y nicaraguense 629-634; colombiano 704-710; costarricense 501-505; guatemalteco 566-567; salvadoreño 669-704; uruguayo 770-774; venezolano 792-795.
4. L. RULAND, *Handbuch der praktischen Seelsorge* v, pág. 38s.
5. Idem, l. c., pág. 39.

H. WEINAND, *Das Arbeitsproblem beim hl. Augustinus,* Munich-Gladbach 1911.
H. HOLZAPFEL, *Die sittliche Wertung der körperlichen Arbeit im christlichen Altertum,* Wurzburgo 1941.
M. SCHELER, *Christentum und Gesellschaft* II, 2, Leipzig 1924, 24-113.
J. HÄSSLE, *L'etica cristiana del lavoro,* Milán 1946.
S. ZUPI, *Schema di un codice cristiano del lavoro. Testi pontifici disposti in forma di codice,* Roma 1952.
E. WELTY, O. P., *Vom Sinn und Wert der menschlichen Arbeit,* Heidelberg 1946.
—, *Catecismo social,* I y II, Herder, Barcelona ³1963.
J. H. OLDHAM, *Die Arbeit in der modernen Welt,* Stuttgart 1950.
M. PIETSCH, *Von Wert und Würde menschlicher Arbeit,* Viena 1952.
W. BIENERT, *Die Arbeit nach der Lehre der Bibel. Eine Grundlegung evangelischer Sozialethik,* Stuttgart 1954.
W. HEINRICH, *Wirtschaft und Persönlichkeit. Die Führungsaufgaben des Unternehmers und seiner Mitarbeiter in der freien Welt,* Salzburgo 1957.
J. LECLERCQ, *Trabajo y propiedad,* en *Derechos y deberes del hombre,* Herder, Barcelona 1965, 159ss.
G. LECORDIER, *Morale du travail,* París 1947.
Código de Malinas, Sal Terrae, Santander 1950.
P. TERMES, *El trabajo según la Biblia,* Barcelona 1955.
C. VAN GESTEL, *Doctrina social de la Iglesia,* Herder, Barcelona ⁵1964.
M. D. CHENU, *Pour une théologie du travail,* París 1955.
S. WYSZYNSKI, *L'esprit du travail,* Éd. du Cerf, París 1961.
M. VAN CASTER, *Sens humain et chrétien du travail,* en «Lumen vitae» 20 (1965) 98-122.
Le travail et les travailleurs dans la société contemporaine. Compte rendu sur les cours de la Semaine sociale, Lyón 1964, en «L'Ami du clergé» 75 (1965) 417-423.
Cf. la bibliografía del tomo II, p. 330s.

a) El deber del trabajo

«El trabajo humano que se ejerce en la producción, en el comercio y en los servicios económicos es muy superior a los restantes elementos de la vida económica, pues estos últimos no tienen otro papel que el de instrumentos. Pues el trabajo humano, autónomo o dirigido, procede inmediatamente de la persona, la cual marca con su impronta la materia sobre que trabaja y la somete a su voluntad. Es para el trabajador y para su familia el medio ordinario de subsistencia; por él el hombre se relaciona con sus hermanos y les hace un servicio, puede practicar una verdadera caridad y cooperar al perfeccionamiento de la creación divina. No sólo esto. Estamos persuadidos de que, con la oblación de su trabajo a Dios, los hombres se asocian a la obra redentora de Jesucristo, quien dio al trabajo una dignidad sobreeminente laborando con sus propias manos en Nazaret. De

aquí se deriva para todo hombre el deber de trabajar, así como el derecho al trabajo» [5a].

«Todos están obligados al trabajo, ora manual, ora intelectual; y esto no sólo en virtud de la ley natural (Gen 2, 15; 3, 19; Job 5, 7), sino también para ejercitar la penitencia y la reparación (Gen 3, 19). El trabajo es, además, un medio universal para preservar al alma de los peligros» [6].

Pero en el trabajo no se ha de ver únicamente una carga y una penitencia, sino también una fuente de alegría y un motivo de verdadero *honor en la sociedad.* El trabajo, ora material, ora intelectual, que produce una utilidad social, es siempre digno de honor. Pues bien, todos estamos obligados a trabajar para la sociedad. Porque el trabajo no puede ser una simple diversión, sin utilidad para nadie. El trabajo metódico requiere energía, autodisciplina y prosecución de una finalidad, conforme al principio que reza así: primero lo necesario, después lo útil y lo agradable.

No existe motivo para oponerse a que el trabajo semanal en las fábricas se reduzca a cuarenta horas; pues hay que hacer lo posible para que al obrero le quede tiempo suficiente para trabajar en su casa y en su jardincito. No sólo eso: debe dedicarse a su formación cultural, y más que todo, a la oración y la reflexión. Sería indudablemente un desacierto censurable el no dejar al trabajador tiempo para respirar; pero, por otra parte, la autoridad debe señalar un tiempo de trabajo que satisfaga lo que exige el bien común de la nación y de los obreros.

El trabajo demasiado mecanizado puede fácilmente engendrar hastío; es, pues, necesario despertar el entusiasmo y la responsabilidad por el trabajo, haciendo ver al obrero el efecto que para toda la sociedad tiene y dándole mayor conciencia de solidaridad, facilitándole el acceso a los consejos de trabajo. Preciso es velar para que al deber del trabajo, siendo universal, no se le cobre aborrecimiento y se cumpla sin espíritu.

b) El derecho al trabajo

Por lo mismo que existe el deber moral universal del trabajo, existe el derecho al trabajo, y por cierto a un trabajo digno del hombre y socialmente provechoso. Pero, por la misma razón, toda sociedad tiene el deber de ayudar a sus miembros a realizar un trabajo apropiado. Sin duda que nadie puede empeñarse en trabajar sólo dentro de su propia profesión, dado caso que en ella no encontrase trabajo.

5a. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 67.
6. Pío XII, *Sponsa Christi,* AAS 43 (1951), 13.

La caridad y la justicia social imponen a todos la obligación, en primer término, de no poner obstáculos que estorben al prójimo el trabajo, y luego ayudarle cada vez que lo necesite, conforme a las propias posibilidades. Quien tiene dependientes, debe acordarse siempre de que poseen el derecho a ejercer un trabajo *humanamente digno,* que no ponga en peligro ni su salud corporal ni su eterna salvación [7].

Puesto que es más provechoso para el prójimo y para la sociedad ayudar a otros a que se ganen la vida trabajando, que darles limosna, *proporcionarles trabajo,* sobre todo cuando escasea, será un acto que beneficia grandemente a la sociedad. Ya la *Didakhé,* el más antiguo escrito cristiano que se conserva, recomienda a la comunidad que facilite trabajo a los cristianos recién recibidos [8]. Según santo TOMÁS, el proporcionar trabajo en gran escala es propio de la virtud de liberalidad [9]. Una de las tareas más importantes de la economía y del Estado es prevenir y *suprimir el paro,* por ejemplo, fomentando aquellas industrias que más resisten a las crisis. Preciso es proteger contra las crisis las industrias necesarias a la vida de la nación, las artes y oficios y la agricultura. Es de toda evidencia que es más ventajoso para la economía nacional abrir nuevos frentes de trabajo, que invertir impuestos en el sostenimiento de los desocupados.

M. BENTELE, *Das Recht auf Arbeit in rechtsdogmatischer und ideengeschichtlicher Betrachtung,* Zurich 1949.
A. PÉREGO, *Naturaleza y límites del derecho al trabajo,* «Ciencia y Fe», 6 (1950) 63-83.
B. A. NOLL, *Das Recht auf Arbeit,* «Stimmen der Zeit», 143 (1948-49) 343-354.
H. GAMONET, *Le droit au travail,* La Chapelle 1948.

c) El derecho al producto del trabajo

«Como los efectos siguen a la causa, así el fruto del trabajo es justo que pertenezca a los que trabajaron» [10]. El trabajo debe ser el medio normal para que cada uno llegue a poseer una modesta propiedad. Todos tienen derecho al producto de su trabajo. Nadie ha de ignorar, de todos modos, que ese producto encierra una suma considerable de esfuerzos realizados por otros y por diversas

7. La cuestión de la justicia entre patronos y obreros la trataremos al hablar del contrato del trabajo, infra, p. 461-468 y 526-537.
8. *Didakhé,* 12.
9. ST II-II, q. 134; *Quadragesimo anno,* CED, 401.
10. *Rerum novarum,* pág. 356; cf. *Quadragesimo anno,* CED, 401ss.

sociedades. Por eso, todo trabajo y toda propiedad tiene por fin el servicio y utilidad de toda la comunidad, en razón precisamente de todas las condiciones sociales que presupone y en razón de la naturaleza social del trabajador.

También la ocupación intelectual de los inventores, artistas, escritores, etcétera, realiza un servicio social, que produce naturalmente un derecho de propiedad, o sea, el de percibir los frutos materiales del trabajo. Este derecho lo protege generalmente el Estado moderno por el otorgamiento de patentes y el reconocimiento de los derechos de autor o propiedad intelectual. La violación de estos derechos entraña generalmente la obligación de reparar los daños.

3. *La accesión*

Es principio ya antiguo que *res fructificat domino, accesorium sequitur principale,* cada cosa fructifica a favor de su dueño y lo accesorio sigue a lo principal. Conforme a ese principio, pertenece a su dueño lo que procede de la fecundidad natural, o por acción de la naturaleza, o mediante el propio trabajo. Cuando la accesión se verifica por trabajo ajeno, o redunda en daño de tercero, los respectivos derechos se determinan conforme a la equidad y a los contratos, o según establezca la ley.

4. *La herencia*

El derecho a heredar [11] se funda, por lo menos hasta cierto punto, en el derecho natural y más esencialmente en la finalidad de la propiedad privada [12]. *Siendo la familia el sujeto normal de la propiedad y recibiendo de ella su sentido primordial,* no se ve por qué habría de desaparecer con la muerte del jefe de la misma. La familia es la célula de nuevas familias: ¿no requiere esto solo que las nuevas agrupaciones se provean de los bienes de la familia madre para formar su propia e indispensable propiedad, ya antes de la muerte de los padres, ya después de ella, heredando en estricto sentido? Hoy, en la era de la familia reducida, el derecho hereditario tiene una importancia todavía mayor que en épocas pretéritas.

Tienen los padres la innata ambición, y además el verdadero deber moral, que los acompaña más allá de la tumba, de cuidar de sus hijos, sobre todo mientras éstos no se bastan a sí mismos. Lo cual no puede realizarse sino dejándoles los bienes indispensables con que atender a su educación y establecer su vida.

11. Cf. P. CHRÉTIEN, *Testament, Dict Théol. C.* 15, 171-182
12. Cf. *Quadragesimo anno,* CED, 400.

La supresión completa del derecho a heredar daría en tierra con la institución de la propiedad privada, que quedaría despojada de su importantísima función social y muy pronto pasaría a manos de la sociedad, es decir, del gobierno. Los que poseen bienes se sentirían impulsados a la prodigalidad irresponsable para con sus descendientes.

Por su parte, el Estado tiene el derecho y la obligación de reglamentar el derecho de heredar y testar y de vigilarlo de cerca. Puede, entre otras cosas, mediante impuestos graduables a la herencia, obligar a mayor contribución social a quienes reciben una herencia sin derechos directos sobre ella. Debe atender sobre todo a que la legislación sobre herencias no surta efectos perniciosos desde el punto de vista moral o económico, y para que la libertad de testar no perjudique a los hijos, privándolos de la legítima que les corresponde. Pero tampoco puede coartar la libertad de disponer por testamento para buenas obras.

Conforme a la forma legal, hay que distinguir entre
testamento: disposición de los bienes para después de la muerte, disposición que el testador puede mudar mientras viva;
contrato sucesorio: contrato bilateral sobre futura sucesión, repartición y posible empleo de la herencia;
donación en caso de muerte o «en caso de supervivencia»; la donación es válida antes de la muerte del donante, como *ius ad rem;* si el donante sobrevive al donatario, queda dueño de lo donado (esta forma de donación es ventajosa, sobre todo por lo que respecta a los impuestos sobre la herencia);
sucesión legal, o *ab intestato,* que se realiza cuando no ha habido última voluntad.

La sucesión *ab intestato* no debe ser sino el cumplimiento de la voluntad presunta del difunto respecto de sus bienes; por eso, primero se han de cumplir sus deberes respecto de los hijos, luego respecto de la esposa o de los padres, y por último respecto de sus hermanos. La ley exige, por buenas razones, que el *testamento revista una forma legal determinada.* Por lo general, la ley reconoce como válido el testamento hecho ante notario, escrito y *rubricado de propia mano, con indicación de la fecha y del lugar en donde ha sido extendido.*

El testamento sin forma no ha de considerarse sólo por ello como inválido ante la conciencia. Pero al ser impugnado, hay que atenerse a la decisión legal, en bien del orden público [13]. La Iglesia, en el canon 1513, amonesta a los fieles a respetar la última voluntad manifestada por un testamento sin forma, que cede en bien de

13. Para la fundamentación, cf. supra, p. 422ss.

obras pías; suponiendo, naturalmente, que el testamento sea auténtico y justo.

Las últimas disposiciones tienen gran importancia moral; la sola apariencia de injusticia puede ser una fuente de graves enemistades entre parientes. Es, pues, *asunto que ha de resolverse madura y oportunamente.*

Si el sacerdote debe advertir a los moribundos el deber de testar, no tiene por qué intervenir en contiendas hereditarias; en los casos difíciles dirija los contendientes al notario.

Los padres tienen obligación de hacer testamento, y a tiempo, sobre todo si la sucesión legal da pie a injusticias o a pleitos. Sin una causa muy grave, ningún hijo puede quedar perjudicado. Ni puede pasarse simplemente sobre las tradiciones locales que otorguen alguna preferencia al primogénito o al benjamín. Sólo en caso de gravísimas injurias contra los padres, podrían éstos desheredar completamente a alguno de sus hijos.

La manera y el modo de transmitir la herencia debe adaptarse hasta cierto punto a las situaciones sociológicas. Así, por ejemplo, el traspaso hereditario de la posesión rural al hijo mayor sería desventajoso en las actuales condiciones, a menos que se introdujeran en él las necesarias modificaciones. Si el padre guarda para sí la propiedad y la dirección exclusiva de la casa hasta su muerte, el hijo tendría que esperar demasiado para casarse o tendría que vivir en completa dependencia de la familia paterna, mientras que los demás miembros que se encuentran en distinta situación contraerían matrimonio relativamente más pronto y se independizarían de la familia paterna. La solución está en conceder la herencia a cada uno de los hijos, o mejor en establecer una *sociedad* entre la familia paterna y las que se van formando. Este sistema de traspaso gradual de la herencia da también buen resultado para las demás formas de la explotación familiar.

Cuando los padres son muy ricos, no están obligados a dejarlo todo a sus hijos, especialmente cuando pueden prever que, en vez de serles útil, les ha de perjudicar [13a]. No es sólo el deber de restituir propiamente tal el que justifica y exige dejar legados o donaciones para las obras pías; es también la voluntad de reparar su descuido durante la vida. Pero es siempre preferible hacer esas donaciones en vida, no sólo para estar seguro de que llegan a su destino, sino también para evitar los altos impuestos que cobra el Estado.

13a. Cf. E. Bruck, *Kirchenvater und soziales Erbrecht,* Berlín-Gotinga Heidelberg 1956.

Los sacerdotes tienen obligación estricta de consagrar a obras pías, ya durante su vida, ya por testamento, el *sobrante* de lo que les produce el beneficio, o los bienes que reemplazan el beneficio, el cual «es propiedad de Dios». Las donaciones a los parientes sobre los emolumentos del beneficio no están permitidas sino cuando dichos parientes son pobres [14].

Generalmente no hay obligación alguna, ni moral, ni legal, de aceptar una herencia. Cuando la herencia está cargada de deudas puede rechazarse o recibirse a beneficio de inventario [15], para no verse obligado por la ley a cargar con deudas y obligaciones que exceden el valor de la misma. A veces será más conforme con la virtud de la piedad aceptar incondicionalmente una herencia gravada con deudas.

El heredero está obligado en conciencia a cumplir con los legados y contribuciones indicados en el testamento. La piedad con los padres prohíbe entablar pleito con sus últimas voluntades, aun cuando alguien se crea perjudicado. Cuando, empero, el derecho ha sido abiertamente violado, por ejemplo, si un hijo ha sido privado de la legítima, comprometiendo su porvenir, entonces pueden justamente reclamarse los derechos, aun intentando pleitos, aunque siempre observando las leyes de la caridad.

Quien fraudulentamente — mediante culpables lisonjas, calumnias, engaños — ha *alcanzado una herencia,* está obligado a restituir a los que tienen sobre ella un derecho natural o positivo. Si la ilicitud en el modo de obtener una herencia no está en quebrantar un derecho propiamente dicho, sino sólo la equidad o una fundada esperanza, el que ha capturado la herencia no estará obligado a la restitución en virtud de la justicia humana. Pero difícilmente podrá creerse que ante la justicia de Dios sean sinceros su arrepentimiento y contrición, mientras continúe conservando y disfrutando el fruto de su pecado.

5. *La usucapión y la prescripción*

Usucapión es la adquisición legítima del derecho de propiedad o de uso de algún objeto, *en virtud de la posesión real y pacífica, durante cierto tiempo, determinado por la ley.*

Prescripción es la extinción de un derecho o de un crédito, por no haberlo hecho valer durante el tiempo fijado por la ley.

Que por razones económicas y sociales, sobre todo para disminuir y simplificar los pleitos, el Estado tenga autoridad para establecer las diversas prescripciones adquisitivas o liberativas, es

14. Trid. sessio 25, *De reformatione* c. 1; cf. CIC, can 1423 y 1429.
15. C. civil alemán § 1993ss.

cosa que la insinúa la misma ley natural, si no es que la exige. Pues sería gran inconveniente que repentinamente fuesen impugnadas las cosas que se poseen pacíficamente desde largo tiempo, o que se exigiesen deudas u obligaciones de que hacía tiempo no se hablaba ya, y que el Estado tuviese que intervenir en todos los pleitos consiguientes. Pero a nadie se le oculta, por otra parte, que en esta materia es donde las determinaciones legales van tan lejos, por razones jurídicas, que en conciencia no puede uno basarse siempre en ellas.

Al establecer la usucapión, el derecho civil pone como requisito que el adquirente haya tenido *buena fe,* no sólo al principiar la posesión, sino durante el plazo fijado; y este requisito es también indispensable desde el punto de vista moral [16]. Éste debe demostrarse, en alguna forma, por un título «posesorio». Para los bienes muebles, exige el código alemán 10 años de posesión no impugnada y de buena fe [17]. Para bienes inmuebles, según el código alemán, lo decisivo es su inscripción en el registro inmobiliario [18].

Nótese que si la ley civil autoriza la usucapión aun en caso de duda acerca de la legitimidad de la posesión y de negligencia grave en salir de ella, la ley moral no va hasta allá, y no autoriza a apoyarse sin más en esa legitimación legal.

En cuanto a la *prescripción,* si el código civil no tiene en cuenta para nada la buena fe, aun para prescripciones a plazo relativamente corto, no puede atenerse a él el deudor de mala fe. En tales casos, lo que el Estado pretende no es establecer una ley moral que libere del pago de alguna deuda, etc. — pues esto no lo puede hacer— ; lo que pretende es, sobre todo, *limitar el término de la demanda.* Quien cree tener algún derecho, puede evitar los daños, haciendo la oportuna reclamación antes de que termine el plazo de la prescripción.

Si, por el contrario, había buena fe y resulta demasiado gravosa la súbita y tardía reclamación de una obligación, pero ya pasado el término de la prescripción, puede uno en conciencia hacer valer ésta.

16. C. civil aleman § 937; cf. CIC, can. 1512.
17. § 937. El español, con buena fe, 3 años; con mera posesión, 6. Los códigos ecuatoriano, chileno, nicaraguense, colombiano, uruguayo exigen 30 años con mera posesión; el portugués y mejicano, 10; el peruano, 40.
18. § 891 y 1148. El derecho civil español, sin título, exige 30 años; con título, en ausencia del dueño, 20; en presencia, 10. Con el español concuerdan generalmente los sudamericanos, pero el mejicano sin título requiere 20 años; los argentino y chileno con título, en presencia del dueño, 10; guatemalteco, 5; en ausencia, el argentino y chileno, 20; guatemalteco, 10; en presencia o en ausencia, costarricense y mejicano requieren 10 años, portugués, 15.

Hay que aceptar como principio invariable que ni el *poseedor de mala fe,* ni el deudor de mala fe puede acogerse a la usucapión, por más que legal o jurídicamente ésta hubiese llegado a su término [19].

6. *El contrato*

a) Principios generales

El contrato es un negocio jurídico bilateral que tiene por objeto establecer o cambiar una situación de derecho [20]. La suma importancia que se da a los contratos precisamente en el campo del derecho patrimonial, indica cuán grande es la interdependencia que reina entre los hombres.

El contrato, considerado en su contenido moral, ha de estimarse como un servicio en pro del bien común, o como un servicio mutuo. Supone, por lo general, que los servicios mutuos se compensan estrictamente, o que una de las partes se obliga libremente a prestar un servicio o a entregar un derecho sin exigir (o sin exigirla entera) una compensación o contraprestación.

J. HÖFFNER, *Wirtschaftsethik und Monopole im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert,* Jena 1941.
P. M. ABELLÁN, S. I., *Una moral para comerciantes en el siglo XVI: significación de la «Suma» de Fr. Tomás de Mercado en la historia de la teología moral,* «Miscelánea Comillas», 15 (1951) 81-138.
H. WEBER y P. TISCHLEDER, *Wirtschaftsethik,* Essen 1931.
O. SCHILLING, *Christliche Wirtschaftsethik,* Munich ²1954.
G. FISCHER, *Wirtschaftsethik,* «Stimmen der Zeit», 142 (1948) 112-124.
M. BRUGAROLA, S. I., *La cristianización de las empresas,* Madrid 1951.
A. PIELTRE, *Humanisme chrétien et économie politique,* Estrasburgo-París 1950.
J. AZPIAZU, S. I., *La moral del hombre de negocios,* Madrid 1945.
A. DAUPHIN-MEUNIER, *La doctrine économique de l'Église,* París 1950.
R. SPIAZZI, O. P., *La morale negli affari,* «Angelicum», 30 (1953) 3-49.
A. TAUTSCHER, *Wirtschaftsethik,* en M. REDING, *Handbuch der Moraltheologie,* tomo 11, Madrid 1957.
A. SPITALER, *Sachlichkeit und Sittlichkeit,* Graz-Viena-Colonia 1962.
G. BLARDONE y M. CHARTIER, etc., *Initiation économique et sociale,* Lyón 1953.
A. TANQUEREY - P. STEVEN, *De iustitia,* París 1953.
P. TIBERGHIEN, *Introduction aux morales professionelles,* París 1955.
PH. DELHAYE, *Spiritualité du travail,* «Ami du Clergé», 1957.
H. BARTOLI, *Science économique et travail,* París 1957.

19. Cf. CIC, can. 20 X, 2, 26.
20. M. MESSINEO, *La dottrina generale del contratto,* Milán ³1947.

O. VON NELL-BREUNING, «*Lege artis*». *Sachlichkeit und Sittlichkeit in der Wirtschaft,* en «Moral zwischen Anspruch und Verantwortung» (miscelánea en honor de W. SCHÖLLGEN), Dusseldorf 1964, 379-394.
J. MARTIN, *Vertragstreue - ein überstaatliches Gebot,* en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 207-211.

1) *Requisitos morales y jurídicos del contrato*

Los requisitos morales y jurídicos del contrato son:
1.° *Capacidad de ambas partes para contratar,*
2.° *Un objeto o derecho apto para el tráfico,* y
3.° *Licitud moral de lo pactado.*

Por derecho natural, *son capaces* para contratar todas las personas que gozan de responsabilidad, o sea las que tienen uso de razón y de libertad.

Según el derecho alemán [21], son incapaces los niños menores de 7 años y quienes han sido declarados incapaces por enfermedad mental. Los menores y quienes se hallan bajo interdicción legal sólo tienen facultad limitada para contratar [22]; los contratos unilaterales en su favor son válidos; para los demás, excepto cuando se trata de cosas insignificantes, se requiere el consentimiento previo o subsiguiente de sus curadores [23].

Es evidente que los menores no pueden, en conciencia, abusar dolosamente de la protección que les da la ley, en perjuicio de tercero. Pero si pactaron con daño propio, debido a su inexperiencia, con mala fe o sin ella por parte del otro contratante, pueden ellos mismos, o más normalmente sus tutores, impugnar la validez del contrato.

Son aptos para el tráfico de objetos o derechos susceptibles de una estimación económica cuando, en alguna forma, es posible la prestación prevista en el contrato. Quien, por malicia o descuido, se compromete a algo imposible, o quien culpablemente hace imposible lo pactado, está obligado a restitución, según el grado de

21. Código civil § 104. 22. Ibid 114.
23. Ibid 107. Según el *derecho español e hispanoamericano,* el menor no emancipado no puede contratar en firme; si contrata, puede alegar la nulidad del contrato dentro de los cuatro años que siguen a su mayor edad, aun cuando no haya sido perjudicado, o hubiese renunciado al derecho de rescisión. CC esp. 1300-1302; port. 98-99, 688; ecuat. 288, 1437, 1676-1677; arg. 327, 1158-1159; chil. 253, 1447, 1682-1683; col. 301, 1504, 1721-1722; nic. 256, 1078, 1682-1683; per. 1247, 2281-2282, 2294; salv. 300, 1433, 1658-1659; ur. 1254, 1534-1535. Declarada la nulidad, el menor debe restituir aquello en que se haya enriquecido; el mayor, en cambio, lo que ha recibido del menor con sus frutos, o el precio con los intereses legales.
Esos mismos derechos declaran incapaces de contratar a los dementes y sordomudos que no saben leer ni escribir, así como también a los pródigos.

culpabilidad y según exija la justicia. Si el contrato es sólo realizable en parte, debe cumplirse en parte, al menos a petición del otro contratante.

Es absolutamente inválido el contrato que obligue a prestaciones moralmente ilícitas[24].

Muy probable me parece la opinión que afirma no haber ninguna obligación de cumplir lo pactado por un contrato inmoral, aunque una de las partes contratantes haya cumplido. El cumplimiento de una prestación inmoral en virtud de un contrato semejante no engendra, según la opinión que me parece más probable, ni el derecho a exigir, ni el deber de ejecutar la contraprestación convenida. Sin embargo, si ya se ha satisfecho la retribución por la prestación pecaminosa, no puede ser reclamada ni debe ser devuelta. Con razón niegan las leyes civiles en tales casos que sean demandables judicialmente ni el pago ni la restitución[25]. Así el código español y los hispanoamericanos.

Lo dicho no significa absolutamente que entonces puede conservarse con tranquila conciencia lo que se ha adquirido por el pecado. Ambos contratantes pierden el derecho al bien que debía producirles el contrato pecaminoso, y lo pierden, no propiamente en virtud de la justicia que rige las relaciones humanas, sino en virtud de aquella que debe reinar entre el hombre y Dios. Para quedar en paz con esta justicia, deben deshacerse del dinero ganado con el pecado, empleándolo en buenas obras. Es lo que sugiere la Penitenciaría en una respuesta del 23-4-1822: «Si la pecadora se arrepiente, hay que aconsejarle que emplee el precio de su pecado en obras buenas.»

Es evidente que aquí no se trata de restituir a persona determinada, sino de ejercitar una reparación propiamente religiosa. Por lo mismo, el confesor, como buen pastor, ha de considerar las diversas circunstancias, pudiendo, a veces, omitir semejante exigencia, sobre todo si se trata de persona pobre, que no ha hecho fortuna de su pecado.

No han de aceptarse los dones que se ofrecen *con la intención de seducir,* si es que se conoce tal intención; o si se aceptan, se ha de manifestar que se gastarán en buenas obras en favor de tercero; y si se recibieron con torcida intención, tampoco se han de restituir al seductor, sino que han de ir a parar a las buenas obras.

24. Así lo declaran los códigos civiles; v. gr., el alemán (138), el español 1275, colombiano 1524, ecuatoriano 1457 y en general todos los sudamericanos.
25. Código civil alemán § 817.

2) *El consentimiento de la voluntad y su manifestación*

Para que el *contrato sea válido,* se requiere, por una parte, el *consentimiento voluntario* y bilateral, y, por otra, su *manifestación inequívoca* por algún signo, y aun *en la forma prescrita* por las leyes, tratándose de determinados contratos.

Para que el contrato sea válido es absolutamente indispensable la *voluntad de contratar,* esto es, la de obligarse por el contrato; pero la legislación civil[26] puede, y debe, por lo general, recusar toda restricción mental y *obligar al cumplimiento de lo contratado, conforme a lo que se manifestó exteriormente al contratar. Y según la moral, existe obligación de cumplir lo estipulado, o de reparar los perjuicios,* aunque interiormente no haya habido voluntad de contratar.

Para que el contrato sea perfectamente válido, el *consentimiento ha de ser libre, prudente y deliberado.* Por eso, es del todo inválido el contrato concluido en la inconsciencia; como también el hecho con *error esencial.* Esto vale, sobre todo, cuando el error obedece al engaño o al dolo de una de las partes. Si el error procede de una grave negligencia propia, el contrato será indudablemente inválido, pero, al rescindirlo, habrá que reparar los perjuicios causados a la otra parte.

Según el derecho alemán, el contrato celebrado con error esencial o arrancado por dolo o por injustas amenazas, es sólo impugnable. Esto se dispone en interés de la seguridad jurídica, aunque el derecho natural vaya más lejos y declare el contrato nulo[27].

Hay códigos civiles, como el alemán[28], que al declarar la nulidad de un contrato por error sustancial no culpable, obligan a indemnización de daños y perjuicios. No ha de considerarse tal exigencia como injusta, porque no lo es el principio en que se apoya, o sea, que ha de cargar con los daños causados quien los causó, y no otro, aunque el causante no sea culpable. De otro modo sería el perjudicado el que debería cargar con ellos, el cual ni siquiera ha cometido una falta jurídica, lo cual parece menos justo. Esta ley obliga en conciencia, al menos después de sentencia judicial. Sin duda que más conforme con la justicia sería que ambos contratantes cargaran con los perjuicios, imponiéndoselos equitativamente según sus respectivas posibilidades.

26. Código civil alemán § 116ss.
27. Código civil alemán § 119, 123. Conforme al derecho español 1266, el error invalida el contrato, cuando versa la sustancia de la cosa, o sobre las circunstancias que le dieron causa, o sobre la persona en cuya consideración se hizo el contrato. Concuerda el ecuat. 1443-1445; bras. 86s; chil. 1453-1455; col. 1510-1512; mej. 1296; nic. 1453-1455; salv. 1439-1441.
28. § 122.

El contrato en que se ha *consentido por miedo injustamente infundido,* si no es en sí mismo inválido, es, por lo menos, *impugnable y rescindible* a petición de aquel a quien se atemorizó injustamente. Por el contrario, quien lo infundió debe estar pronto a cumplir lo estipulado, pues no debe sacar provecho de su injusticia.

El derecho canónico declara inválidos diversos contratos —matrimonio, votos, profesión religiosa, votaciones, renuncia a oficios y beneficios—, hechos por efecto del temor injustamente infundido. La anulación completa del matrimonio celebrado en esas circunstancias la pronuncia el derecho canónico para garantizar la perfecta libertad del contrato matrimonial; porque un matrimonio válido no puede ya impugnarse ni disolverse.

El contrato debe, por su naturaleza, *manifestarse por signos inequívocos.* Generalmente, para que exista, no basta *ofrecer un contrato,* preciso es que su *aceptación* se manifieste por algún signo. Respecto de la forma de esta manifestación, hay que distinguir entre el contrato *solemne* y el *simple,* según que la ley exija especiales formalidades o no. Al no observarse la forma prescrita, se tiene un contrato «sin forma».

Cuando la ley declara nulos y sin valor los contratos «sin forma», quiere decir generalmente *que no son exigibles por acción* y no que no engendren ninguna obligación por derecho natural, exceptuando los casos en que el bien común pide que también en conciencia se tengan por nulos [29].

3) *Obligaciones que impone el contrato*

La obligación moral que impone el contrato es una obligación grave de justicia y caridad. De la misma naturaleza es el deber de reparar los daños culpablemente causados y previstos en alguna manera.

Cuando en el contrato se ha hecho *juramento,* a más de la obligación jurídica, existe la de la fidelidad impuesta por la *virtud de religión,* que persiste aun cuando la obligación jurídica haya sido judicialmente anulada, excepto cuando el deber de justicia y fidelidad no pueda ya mantenerse moralmente.

El contrato debe cumplirse con arreglo a la intención que se tuvo al hacerlo, y conforme deba interpretarse según la costumbre y las circunstancias.

29. Cf. O. SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie* II, 430.

Cuando el contrato ya no tiene objeto por culpa moral de uno de los contratantes, es éste quien se hace responsable.

Quien perjudica a otro, *retardando el cumplimiento* de la obligación contractual, está obligado a reparar los daños. Por una demora contraria a lo estipulado se han de pagar los intereses de la mora. Puede también establecerse en el contrato una pena convencional para el caso de demora o incumplimiento; pero ha de ser proporcionada. Claro es que, al reclamar el cumplimiento de lo estipulado en el contrato, se ha de tener caritativamente en consideración, a más de los términos del contrato, la situación en que se encuentre la otra parte.

Cuando, *contrariamente a lo pactado,* se difiere el pago de una cantidad y sobreviene entretanto una desvalorización, hay que pagar naturalmente todo el valor conforme al nuevo precio de la moneda. Cuando, empero, el plazo para el pago cae después de la desvaloración, puede uno atenerse generalmente a lo que establezca la autoridad. En todo caso, la moral no autoriza a exigir todo el valor efectivo y real. La deflación o la inflación no afecta a los valores objetivos como tales; no sería, pues, equitativo que los tenedores de esos valores exigieran por sus créditos activos, procedentes a la desvalorización, un pago en valor exactamente equivalente, con una moneda ya desvalorizada, lo que vendría a elevar su deuda. Aquí la moral exige que las pérdidas se repartan equitativamente.

En los contratos onerosos, una de las partes se compromete con la otra a entregar el efecto en estado satisfactorio —buena mercancía, buen trabajo garantizado y, además, libre de todo derecho de tercero—, a cubierto de evicción.

Por lo general, el contrato es *incondicional.* Pero puede ser también condicional, ora con condición suspensiva, ora resolutoria, de manera que, realizada la condición, o se hace absolutamente válido y obligatorio el contrato, o, por el contrario, queda anulado. Las condiciones imposibles o inmorales hacen que el contrato sea inválido moral y legalmente. También lo establecen así los códigos español [30] y sudamericanos.

No hay propiamente condición cuando uno de los contratantes se compromete ante un tercero, sin que este tercero tenga de por sí derecho a lo estipulado. El cumplimiento de ese compromiso obligará en justicia, pero respecto de la contraparte; la validez del contrato no depende de dicho cumplimiento, a menos que se haya estipulado como verdadera condición.

30. Código civil español, art. 1275 y 1276

b) Clases de contratos

1) *La promesa*

Hay lugar a distinguir entre el simple *propósito,* por el que uno no se priva de la libertad respecto del prójimo, la *simple promesa,* que, al ser aceptada por el otro, *engendra obligación de fidelidad,* y el *contrato promisorio,* que produce una obligación, no sólo de fidelidad, sino de *justicia,* lo que sucede, sobre todo, cuando por ambas partes hay promesa de dar alguna cosa y se hace por escrito[31]. En caso de duda, se presume que *no hay obligación de justicia.*

Es grave la obligación de cumplir lo prometido, si el incumplimiento acarrea perjuicios al promisario; lo que ha de aplicarse, no sólo al contrato promisorio, sino también a la *simple promesa aceptada,* habiendo entonces obligación de reparar los perjuicios. Quien no entiende obligarse por una promesa o ve que ésta deja de ser obligatoria, ha de advertirlo al promisario, para que éste no tome disposiciones fiado en la promesa y resulte perjudicado.

La promesa deja de obligar cuando su cumplimiento se hace moralmente ilícito, cuando la otra parte omite culpablemente cumplir lo que le corresponde o renuncia a lo prometido; además, cuando las condiciones en que se hizo la promesa cambian sustancialmente, y sobre todo cuando el cumplimiento causa al promitente perjuicios imprevistos. Cesa también la obligación de la promesa por muerte de uno de los contratantes si la promesa obligaba a prestaciones *personales;* pero si el *contrato promisorio* imponía *prestaciones reales,* éstas pesan sobre los bienes y por lo mismo los herederos deben cumplirlas.

Así, por ejemplo, cuando el amo ha prometido a un criado un legado para compensarle los servicios que no le ha pagado y para acallar las reclamaciones de justo salario, el criado tiene el derecho de compensarse ocultamente, en último caso, después de la muerte de su amo, con tal, claro está, que se realicen las demás condiciones morales que hacen lícita esa manera de obrar.

---

31. El código civil colombiano, ley 153, art. 89, establece que la promesa de celebrar un contrato obliga, si se da por escrito, si se trata de contrato legalmente eficaz y fija el plazo en que ha de celebrarse.

2) *La donación*

Por la donación se transfiere a otro un bien propio, conviniendo ambos en que se da y recibe gratuitamente. La donación obtiene fuerza legal por la entrega del objeto, si no se ha estipulado otra cosa. *Es ilícita e inaceptable la donación que se hace quebrantando los deberes de justicia.*

No pueden recibirse donaciones de personas enajenadas; de las parcialmente incapaces de contratar sólo pueden recibirse presumiendo el consentimiento de sus curadores. Es pecado contra la justicia y obliga a reparación el aceptar alguna valiosa donación ofrecida por persona cargada de deudas, previendo que con ello se perjudicará a sus acreedores.

La esposa, y también los hijos hasta cierto punto, pueden hacer modestas donaciones de lo que pertenece a la familia, al menos para cumplir con el deber de la limosna que le incumbe, y si el jefe de la familia, por avaricia, no lo hace. Los criados, por el contrario, no pueden hacerlo, aunque se trate de cosas que van a perderse, a menos que hayan recibido un permiso general o puedan presumirlo. La esposa no puede hacer donaciones de mayor cuantía sin consentimiento del marido, ni a cuenta de su dote, ni de las adquisiciones hechas en común, ni mucho menos de la propiedad del marido, cuando hay separación de bienes; pero sí puede hacerlos de sus bienes parafernales[32]. Por último, deben tener presente los padres que no pueden hacer tan amplias larguezas que venga por ello a mermarse la legítima de alguno de sus hijos. Y pienso que obligan en conciencia, aun antes de sentencia judicial, las leyes civiles que establecen la legítima[33].

La donación se perfecciona con la entrega. Pero las leyes civiles establecen razonables condiciones para una posible revocación, condiciones a las que, aun en conciencia, puede uno atenerse. Puede revocarse una donación al sobrevenir al donante o a su familia una grave situación económica[34].

---

32. La práctica actual, es decir, la estructura de la sociedad de hoy, pide que el marido, si quiere hacer una donación mayor sobre el haber de la sociedad conyugal, se ponga de acuerdo con su esposa. Este requisito no perjudica en nada a la estructura jerárquica de la familia.

33. Según los derechos español e hispanoamericanos: no puede la esposa dar ni recibir sin consentimiento del marido: esp. 61; arg. 1842, bol. 134, chil. 137, col. 182, ecuat. 131, nic. 140, mej. 198, 2630, per. 182, salv. 185, ur. 136. El cost. 78 ordena lo contrario.

Las donaciones entre los cónyuges son ilícitas según esp. 50; arg. 1841, bol. 674, per. 627, ur. 1631, ven. 1033. Son lícitas, pero revocables según chil. 1138, col. 1196, mej. 2114s; nic. 1138s; salv. 1164s.

34. Son revocables las donaciones si no se cumplen las condiciones puestas, o si el donatario se muestra ingrato con el donante en los casos determinados por la ley. Se exceptúan las donaciones por razón de matrimonio. Así, esp. 647, 648; arg. 1882s; col. 1483, 1485; cost. 1405; chil. 1426, 1428; ecuat. 1416, 1418; guat. 731; mej. 2644, 2646; nic. 1426; 1428, per. 615, 622; salv. 1412, 1414; ur. 1606, 1608; ven. 1055s.

Las revoca el mismo derecho si el donante, cuando hizo la donación, no tenía hijos, pero los tiene después, sean legítimos o legitimados, naturales o reconocidos, aun póstumos, o si resulta vivo el hijo que al tiempo de la donación se tenía por muerto: así esp., bol., guat., per., salv. No así arg., ecuat., chil. y nic., col., ur.

Conforme a los principios morales, el donatario tiene por lo menos, en tales condiciones, una obligación de equidad de devolver la donación. Aun podría haber obligación de servirse de las facilidades que da la ley para recobrar lo donado, si se trata de grave necesidad de la propia familia. Mas no hay derecho a la devolución si el donatario o su familia caen entonces en grave necesidad, o si ha prescrito legalmente. La ley admite también con razón que la grave ingratitud del donatario es una causa para reclamar la devolución de lo donado[35]. No están sujetas a restitución las donaciones que impone un deber moral o el decoro.

3) *El depósito*

El depósito es un contrato real, por el que el depositario se obliga a guardar una cosa que se le consigna, con la debida solicitud (con responsabilidad en caso de culpa). El depositante, por su parte, está obligado, si no se ha convenido otra cosa, a reembolsar los gastos de conservación. Así lo establecen las leyes civiles[36].

Si la cosa perece sin culpa del depositario, es el dueño el que carga con los perjuicios.

El depositario no puede emplear la cosa que le ha sido depositada para uso propio sin especial autorización del dueño. Y si emplea el dinero o cosa semejante depositada, debe pagar, por lo menos, interés.

Si la cosa depositada es bien robado, es a su legítimo dueño a quien ha de devolverse. No se ha de entregar tampoco al depositante el objeto si con él ha de causar grave perjuicio a sí mismo o a otras personas. Así es conforme con los principios morales el no devolver un libro malo a su dueño, cuando se sabe que ha de hacer mal uso de él. Pero en estos casos el temor de graves daños personales pueden excusar al depositario. El *secuestro* es un depósito especial. Puede ser voluntario, convencional o (y es lo más frecuente) judicial. Por él se deposita una cosa disputada en manos de otro, hasta que se obtenga decisión en favor de uno de los litigantes.

4) *El comodato*

El contrato de comodato es aquel por el cual el comodante se obliga a dejar gratuitamente al comodatario el uso de alguna cosa, por algún tiempo. Es más o menos la definición que dan todos los códigos.

---

35. Así según el Código civil alemán § 530, la disposición legal es perfectamente justa, pero más que de una revocación debería hablarse de una petición fundada de devolución.

36. Cód. civil alemán § 688ss, código colombiano 2259. Si se estipula remuneración por la simple custodia de una cosa, el depósito degenera en arrendamiento de servicio según el código colombiano 2244.

El comodatario debe cargar con los gastos de mantenimiento de la cosa, o de los animales. No puede hacer del objeto otro uso que el autorizado en el contrato. Si la cosa viene a perderse, será responsable solamente si ello sucede por su culpa. El daño o destrucción fortuita carga sobre el comodante.

El comodato se distingue del arrendamiento en que el derecho de uso se cede a título gratuito.

5) *El mutuo. El interés*

El mutuo (o préstamo) es un contrato por el que una persona recibe de otra un bien fungible o que se consume con el uso, con la condición de devolver a su tiempo otra cosa de igual especie, bondad y cantidad. Así los diversos códigos. Las cosas fungibles que se prestan pasan a ser propiedad del prestatario, por donde se diferencia el préstamo del comodato; y la consecuencia es que el que recibe prestado corre con todos los riesgos del préstamo.

La moral ha considerado tradicionalmente el *mutuo* como un contrato gratuito, lo que quiere decir que no hay derecho a exigir por él, considerado en sí mismo, ninguna remuneración, ningún *rédito o interés.*

La cuestión del interés:

El Antiguo Testamento prohibía recibir interés alguno de parte de los connacionales judíos, sobre todo de los pobres, mas no de los paganos (Ex 22, 25; Deut 23, 20s; Ez 18, 8.13). La Iglesia ha mantenido siempre, aun en los tiempos modernos, la prohibición veterotestamentaria del interés. El derecho canónico, canon 1543, declara ilícito el interés por el préstamo formal.

La prohibición eclesiástica del interés tuvo buenos resultados; pero también los tuvo desventajosos, entre otros, el de hacer de los judíos los prestamistas privilegiados, y frecuentemente usurarios, de los cristianos. El II concilio Lateranense declaró infames de derecho a los cristianos que recibiesen interés, prohibiendo darles sepultura eclesiástica, si antes no hacían por ello penitencia[37].

Aún hoy día la mayoría de los teólogos moralistas discuten la licitud moral del préstamo a interés, a no ser con título extrínseco, como es el daño que emerge, el lucro que cesa, o el riesgo del capital.

Para establecer lo injusto del interés, se apoyó la tradición en Lc 6, 34s: «Si prestáis a aquellos de quienes esperáis recibir, ¿qué gracia tendréis?... Prestad sin esperanza de remuneración.» Pero

---

37. Dz 365.

en ese texto puede verse algo más que una prohibición del interés, como también algo menos. El divino Maestro amonesta a prestar, aun cuando la miseria sea tan enorme que se corra el riesgo de perderlo todo, sin esperanza de ninguna remuneración. El préstamo es, pues, en tal caso, obra magnánima de caridad para con el prójimo, caído en la miseria. Se trata, pues, casi de una limosna. Y precisamente por eso ni este texto de san Lucas, ni la prohibición del AT pueden dar pie a una prohibición absoluta y general del interés para nuestros tiempos y nuestro régimen económico. La petición de Cristo va muy lejos, y es que vayamos en ayuda de quienes han caído en la miseria económica, si no por una limosna pura y simple, al menos por una acción más honrosa para ellos, como es el préstamo, aunque arriesguemos perderlo; siempre, naturalmente, en la medida de nuestras posibilidades.

Pero el préstamo no se presenta hoy únicamente como una ayuda a los desheredados de la fortuna; las más de las veces son *empresarios de economía muy saneada* quienes lo solicitan. De las palabras de nuestro Señor en san Lucas no puede concluirse que no se puedan conceder préstamos a los empresarios, de tanta trascendencia en la economía actual; mucho menos podrá deducirse de ellas que deban hacérseles como a los pobres, sin cobrarles interés alguno, siendo así que los empresarios cobran en el precio de sus productos el tipo de interés usual, por elevado que sea.

Los mutuos en dinero se diferencian hoy esencialmente de los de otras épocas, porque hoy el dinero es objeto fructífero, en manos de los empresarios. Antiguamente los préstamos se hacían sólo en bienes de consumo inmediato, y si era en dinero, éste se destinaba simplemente a conseguir bienes de consumo. Hoy, un préstamo en dinero se convierte generalmente en *medio de producción,* y gracias a esa fácil convertibilidad, tiene su parte en la *productividad de esos medios de producción.* No vamos a negar que los poderosos medios modernos de producción sólo son fructíferos *gracias al trabajo humano;* por lo mismo, es al trabajo al que ha de asignarse la primera y principal parte de los frutos, ya en atención a su intrínseca dignidad, ya en atención a las necesidades sociales del trabajador. Pero es un hecho que *ambos, el capital y el trabajo, concurren a una misma obra y a un mismo resultado. Por lo tanto, el capital, que en realidad viene a ser un «trabajo previo», merece retribución, esto es, interés, no sólo por títulos extrínsecos, sino como premio al ahorro y en atención a su importancia para la economía nacional y para la productividad.*

No hay, pues, nada que objetar a la antigua prohibición de la Iglesia respecto del interés; porque aún hoy día hay que exigirle al cristiano *préstamos gratuitos al pobre.* Pero las circunstancias económicas que antes reinaban y que le daban su razón de ser, han desaparecido: hoy los préstamos, en la mayoría de los casos, se convierten en capital invertido en medios de producción. No son, pues, los principios morales, sino las circunstancias las que han cambiado.

Evidentemente, no podemos aprobar un orden económico dominado por el capital, en el que los altos intereses o los pingües dividendos que van a los capitalistas, impiden que el trabajador reciba el salario familiar. Lo que es injusto, hoy en día, no es la percepción de un interés que ha de pagar el prestatario que se encuentra en situación de hacerlo. Lo incorrecto, por decir lo menos, es esa separación y casi antagonismo entre el capital y el trabajo, y el papel desproporcionado y difícilmente soportable que desempeña el interés en la sociedad.

Dominan la cuestión los *siguientes principios morales:*

1) *Cuando sólo se puede socorrer al pobre mediante un préstamo gratuito, se le ha de prestar gratuitamente de lo superfluo.*

Siempre será pecado grave explotar la necesidad del pobre, exigiéndole un interés que no se justifique por algún título extrínseco. Sin embargo, como en el orden económico actual le corresponde normalmente al prestamista un interés legal, puede reclamarlo aun a los pobres, sin lesionar la justicia; la caridad, empero, lo prohibirá muchas veces. Puede decirse que, en las condiciones actuales, el cobrar a un pobre el interés legal equivale a recobrar el lucro cesante por un préstamo gratuito. Hay, pues, en realidad un título extrínseco. En consecuencia, no se puede exigir la restitución, en razón de justicia, a quien ha cobrado a un pobre el interés legal; pero en ciertas circunstancias podrá imponerse para reparar la violación de la caridad.

2) *Actualmente no va contra la justicia el exigir interés al tipo legal, a no ser que sea evidentemente demasiado elevado, o que la caridad pida renunciar a él.*

Para que sea lícito exigir un interés superior al legal se requieren títulos extrínsecos, como, por ejemplo, el riesgo extraordinario de perder el capital.

El Estado debe establecer un tipo de interés legal tal que, por una parte, estimule el ahorro, y por otra, no queden los obreros en situación indebidamente desfavorable frente a los capitalistas.

3) Aun el anatocismo o interés compuesto en las cuentas de ahorro puede considerarse hoy como permitido[38].

4) *La usura, esto es, la percepción de exagerados intereses, cerrando los ojos a la economía nacional y a la necesidad del pobre, es y sigue siendo en sí pecado grave.*

5) Lo primero a que ha de atender el cristiano, al prestar dinero, no es dónde se corre menor riesgo y en dónde se ofrece interés más elevado. Lo que, ante todo, se ha de proponer es el cumplimiento del deber moral de la justicia social y de la caridad, contribuyendo, según sus posibilidades, a *extinguir la miseria, favoreciendo a los empresarios honrados, ayudando a las familias trabajadoras a mejorar las bases de su existencia*[39]. Pero en este punto no es fácil determinar en forma absoluta los límites de la obligación grave[40]. Los que sólo pueden permitirse pequeños ahorros y que tienen que cuidar una familia, deben con razón precaverse más que los ricos contra los riesgos de perder el capital.

F. X. Funk, *Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes,* Tubinga 1876.
E. Ramp, *Das Zinsproblem. Eine historische Untersuchung,* Zurich 1949.
A. Tautscher, *Bankenverstaatlichung. Der gestufte Zins,* Salzburgo 1946.
L. Bergase, *L'Église et le prêt à interêt d'après un ouvrage inédit du début du XIX^e siècle,* «Rev. Sciences Religieuses», 25 (1951) 179-186.
O. Kraus, *Der Kapitalzins im Kreuzverhör,* Munich 1951.
Ch. D. Boulogne, O. P., *L'argent,* Lyón ³1949.
J.Th. Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury,* Cambridge 1957.
O. von Nell-Breuning, *Zins,* «*Staatslexikon*», 5.ª edición v, 1600ss. *Wucher,* «Staatslexikon», v, 1467ss.
Th. F. Divine, S. I., *Interest. An Historical and Analytical Study in Economics and Modern Ethics,* Milwaukee 1959.
W. Weber, *Geld und Zins in der Spanischen Spätscholastik,* Munster 1962.

6) *Permuta y compraventa*

La *permuta* es un contrato oneroso, por el que se da y recibe una cosa por otra, un derecho por otro. La *compraventa* es una especie de permuta, en la que a cambio de una cosa o un derecho se entrega dinero. Nada se adelanta con enumerar todos los pecados que pueden cometerse en el contrato de compraventa, cuando de propósito se vale uno de *engaño, ocultación de los defectos, ponderación mentirosa, abusando sin escrúpulos de la inexperiencia de la otra parte.* Basta con recordar el principio moral funda-

38. Lo prohíben, sin embargo, algunos códigos: ecuat., chil., nic., col.
39. Cf. encíclica de Benedicto xiv, *Vix pervenit,* Dz 1475ss.
40. Véase lo dicho sobre la ordenación de la caridad, tomo ii, p. 356s y 386-393.

mental: *el contrato de compraventa ha de ser tal que constituya un verdadero servicio recíproco y una contribución social al bien común.*

Por lo general, la ley protege al comprador contra los fraudes o dolos judicialmente demostrables, y al vendedor contra las defraudaciones de los compradores en los pagos, pero sólo al presentar demanda judicial. El *cristiano, antes de apelar a juicio, debe buscar una conciliación amistosa.*

La compra de ganado, que da ocasión a muchas enemistades, está jurídicamente protegida; hasta cierto punto, por el plazo legal de garantía o de acción redhibitoria, según los códigos, dentro del cual, al descubrir un defecto señalado por la ley, puede el comprador pedir la anulación de la compra o la reparación de los perjuicios[41].

El comprador puede asegurarse también, mediante cláusulas contractuales, para un tiempo posterior al plazo legal de garantía; cosa muy aconsejable, aun desde el punto de vista moral, para evitar pleitos y perjuicios a la familia[42].

aa) El justo precio

Una de las cuestiones más importantes en el contrato de compraventa es *la referente al justo precio.* La norma moral más general *viene expresada en el principio de equivalencia.* La justicia social y conmutativa exige que *lo que se da equivalga en lo posible a lo que se recibe.* En la compraventa, ninguno de los contratantes quiere hacer un regalo al otro; ambos aspiran a un *servicio recíproco,* cambiando objetos de igual valor, pero que son respectivamente de mayor necesidad o conveniencia.

En cuanto al precio, la *economía política* sólo conoce un problema: el de la *estructura práctica de los precios* como resultado de la oferta y la demanda. La *teología moral* no puede negar la importancia que para establecer los precios tiene la oferta y la demanda; pero no puede contentarse con examinar los precios reales ni la manera de establecerlos; lo que a ella le interesa más que todo es examinar *si son justos los precios existentes (los del mercado o los legales).* Es indudable que en la estructura de precios la oferta y la demanda no intervienen como un hecho pura y genuinamente social, pues muchas especulaciones inmorales intervienen

41. Así, esp. 1484-1486, 1494, col. 1941-1948, chil. 1857-1861, ecuat. 1848-1857, mej. 2873-2876, nic. 1857-1861, per. 1429-1432, salv. 1844-1848, ur. 1692-1695.
42. Según el código colombiano 1923, la acción redhibitoria dura seis meses respecto de las cosas muebles y un año respecto de los bienes raíces, a menos que los contratantes hayan convenido en otra cosa. Aun habiendo prescrito la acción redhibitoria, tiene derecho el comprador a pedir rebaja del precio e indemnización de perjuicios, 1924.

en la oferta y la demanda, falsificando sus mutuas y reales relaciones. Citemos la *competencia ilícita, la propaganda mentirosa, la artificiosa excitación de perniciosas necesidades, la artificiosa elevación o derrumbe de los precios, los descarados abusos de los monopolios.* De la estructuración de los precios son responsables el individuo, los grupos y el Estado (cf. *Mater et Magistra,* tercera parte).

Para determinar el justo precio es necesario tener presentes dos cosas: primera, los *gastos de producción:* inversiones en materia prima, pago de intereses de capital, valor del trabajo racional socialmente considerado, empleado en la producción del objeto; y segunda, el valor real, o sea, el valor utilitario para satisfacción de las necesidades. En la necesidad de considerar ambos aspectos aparece la reciprocidad del servicio social del contrato de compraventa; pues por una parte están los esfuerzos y trabajos del productor, con su derecho a la recompensa en cuanto son trabajos *racionales,* esto es, racionalmente encaminados a satisfacer las necesidades reales del comprador; por otra, las necesidades de éste, a cuyo *servicio* está el producto. El comprador se inclina a medir el valor del objeto por el servicio que le presta, y según ello, a remunerar las fatigas y trabajos del productor. Así es como se dibujan los *límites del precio mínimo,* que tiene por base los gastos de producción, y los del *precio máximo,* basado en la disposición del comprador de pagar a proporción del servicio que le presta el objeto.

En épocas normales, *el precio mínimo y el precio máximo del mercado* debe oscilar dentro de este marco, que se presenta como moralmente justo, sin que sea lícito sacarlo de allí.

En tiempo de prosperidad normal, nadie se lanzará a producir tantos artículos de consumo que su venta no alcance luego a reembolsar los gastos de producción; lo que significa que si hay mucha oferta de un artículo, el productor producirá menos de éste, dedicándose a otro más solicitado. Asimismo, con el tiempo, los compradores no pagarán por los artículos más que su real valor de uso. Pero al crecer sus necesidades aumentará también la producción. *Mas este sistema de mercado libre no puede mantenerse en tiempo de crisis o de coyunturas difíciles,* especialmente en *tiempo de calamidad nacional,* como la guerra y la posguerra. Si entonces no interviene el Estado para *fijar e imponer el justo precio,* habrá quien abuse de la necesidad de los compradores o de los vendedores, aunque más raramente de la de estos últimos.

De ello se deduce que el Estado está, a veces, obligado a suspender el mercado libre, estableciendo un precio legal para los artículos de primera necesidad; sólo así podrá atender a las necesidades de la nación. *Ese precio legal obligará en conciencia, mientras no sea claramente injusto, o no esté universalmente abandonado.* En tiempos normales puede uno atenerse al precio corriente, que oscila entre el ínfimo y el máximo. En tiempo de crisis y de carestía la conciencia debe mantenerse particularmente alerta. Entonces, *como precio mínimo justo podría establecerse el que cubre los gastos de producción, pudiendo ir un poquito más allá, así como en tiempos normales el precio máximo es superior al mínimo.* Sin duda que han de tenerse en cuenta otros factores, como, por ejemplo, la posibilidad de que se mantenga el comercio manteniendo los precios elevados.

El elevar los precios en los objetos de lujo no es tan ilícito como en los indispensables para la vida, pues la injusticia que en ello pueda haber (sobre todo, infracción de la justicia conmutativa) perjudica menos al bien común.

Hay objetos cuyo precio no puede establecerse sobre los gastos de producción y cuya adquisición no satisface ninguna necesidad real; tales son las antigüedades y los objetos de arte. Su precio se determinará por el valor que tengan entre aficionados, o por la tasación de los peritos en la materia. Pero tampoco en este campo puede uno abusar de la ignorancia del comprador o del vendedor.

El exigir un precio notable y claramente superior al justo obliga a restitución

Muchas veces la ley civil autoriza a deshacer los contratos de compraventa cuando se ha exigido un precio a todas luces exorbitante. Por lo general, tal disposición es moralmente buena.

La venta *en subasta* voluntaria o forzosa está sometida a reglamentos especiales. Debe considerarse como justo el *precio último que se ofrece,* con tal que no haya habido dolo o astucia. El mejor postor tiene derecho a que se le adjudique el objeto ofrecido en subasta forzosa. Al contrario, en la subasta voluntaria, puede normalmente negarse la adjudicación cuando la última oferta no es aceptable.

El convenio de pujar hasta llegar a un precio juzgado comúnmente razonable, no puede sin más declararse injusto. Por eso en las licitaciones voluntarias podría el vendedor contratar pujadores que ofrezcan hasta llegar al precio justo, pero no más allá; asimismo pueden los licitadores convenir entre sí que no ofrecerán más allá de cierto precio. Tales maniobras, sin

embargo, están muchas veces viciadas desde un principio, por patrocinar el fraude o un precio que es evidentemente inadecuado, o por defecto o por exceso.

Uno de los mayores peligros para la justicia en la fijación de los precios es el que ofrece el *monopolio,* sea del Estado, sea de un particular, cuando de hecho o de derecho incluye el privilegio de *venta exclusiva.* El monopolio de Estado es una fuente de ingresos y no merece objeción mientras éste no aproveche en forma exagerada y no establezca precios excesivos para las cosas indispensables. El monopolio de los particulares es una fuente perenne de precios ilícitos y de perjudiciales influencias políticas; por lo mismo el Estado debe abolirlos o vigilarlos, por lo menos, muy de cerca.

bb) El comercio

Consiste el comercio en dedicarse al ejercicio profesional de la compraventa. No comercia, por consiguiente, el que vende sus productos agrícolas o industriales. Desde el punto de vista moral, ha de considerarse el comercio como profesión absolutamente honrosa, si se la toma como un auténtico *servicio* prestado a la clientela y cuando se aspira honradamente a la «ganancia» como a una especie de salario por el trabajo o como a una prima de riesgos. De donde se sigue que la ganancia ha de calcularse por la magnitud del servicio o trabajo social y por los riesgos corridos.

Si los padres de la Iglesia y los escolásticos no condenan absolutamente el comercio, lo miran, por lo menos, con desconfianza, a causa del constante peligro de dejarse llevar del ansia del lucro, del fraude y la mentira. Condenan, sí, y con razón, todo comercio que no sirva realmente al prójimo y no conduzca al bien común. Santo Tomás es categórico. Escoto resume la tradición en la forma siguiente: «Debería ser eliminado y expulsado de la sociedad el comerciante que no se dedica ni al *suministro, ni al almacenaje, ni al mejoramiento de la mercancía,* ni tampoco ofrece *garantía de calidad,* ni siquiera a los compradores inexpertos, sino que se consagra únicamente a comprar para vender luego más caro» [43].

A los clérigos les está prohibido todo comercio, prohibición que ha sido reforzada últimamente con graves penas. El motivo son las múltiples tentaciones, peligros y cuidados materiales que apareja (cf. 2 Tim 2, 4), y sobre todo la voluntad de alejar del es-

43. DUNS ESCOTO, *In 4 dist.* 15 q. 2, n.° 23, citado por O. v. NELL-BREUNING, *Börsenmoral,* 130s.

tado clerical aun la más lejana apariencia del ansia del lucro [43a].

Uno de los negocios más peligrosos es el del *comercio de la bolsa,* el comercio con valores públicos, como acciones, obligaciones, etc. La bolsa de los valores es útil para administrar y colocar los capitales que mueven la economía nacional; es, pues, una institución de la vida económica moderna que, en sí, no levanta ninguna objeción. Ninguna inmoralidad puede haber en comprar valores en la bolsa para colocar el dinero ahorrado en un trabajo ordenado, sirviendo al mismo tiempo a la bolsa. Lo que sí se reputa moralmente malo, por ser un agiotaje sin verdadera utilidad, es la especulación, o sea la compra y venta de valores bursátiles con el exclusivo propósito de aprovechar egoístamente las oscilaciones de la vida económica, sobre la cual se ejerce entonces un influjo no pocas veces desastroso. Fue estigmatizada no sólo por Carlos Marx, sino también por los escolásticos.

El negocio del cambio tiene por objeto facilitar los pagos. Los bancos de cambio ahorran trabajos y peligros y por lo mismo merecen una compensación. Grandes son los peligros que se corren en el cambio; las personas sin experiencia deben cuidarse mucho al dar y recibir el dinero y asesorarse por gentes conocedoras.

J. AZPIAZU, S. I., *Los precios abusivos ante la Moral,* Madrid 1941.
O. VON NELL-BREUNING, *Aktienrecht und Moral,* Friburgo de Brisgovia 1930.
—, *Grundzüge der Börsenmoral,* Friburgo de Brisgovia 1928.
L. VEREECKE, C. SS. R., *La licéité du «cambium bursae» chez Jean Mair* (1469-1550), «Rev. Histoire de droit Français et étranger» (1952) 124-138.
J. KAHL, *Macht und Markt. Vom Ausbau unserer Wirtschaftsordnung,* Berlín 1956.
V. PACKARD, *Die geheimen Verführer. Der Griff nach dem Unbewussten,* Dusseldorf 1958.
A. MÜLLER, *La moral y la vida de los negocios,* Bilbao 1951.
M. ZALBA, *El precio legal en los autores escolásticos,* «RevIntSoc» 2 (1943) 201-245; 3 (1943) 139-157.
J. M. SETIÉN, *Las leyes económicas de la formación de los precios ante la moral,* «ScriptVict» 3 (1956) 67-73.
M. ZALBA, *El precio y sus condiciones,* «Estudios de Hist. Social de España» Madrid 1939, 638-642.
TH.M. GARRETT, *An Introduction of Some Ethical Problems of Modern American Advertising,* en *Studia Socialia* VI, Roma 1961.
S. BLANCO PIÑÁN, *Buscad primero el reino de Dios. Pío XII y la actividad mercantil,* Fax, Madrid 1962.
A. CALONGE, *La compraventa civil de cosa futura,* Universidad Salamanca, 1963.

43a. Cf. PH. HOFMEISTER, *Das Handelsverbot fur geistlichen Personen,* en «Münchener Theologische Zeitschrift», 2 (1951) 25-45.

H. Risse, *Wirtschaftswerbung als ethisches Problem*, en «Hochland» 58 (1965) 120-126.
W. Dreier, *Wirtschaftwerbung als ethisches Problem*, Munster 1965.

7) *El contrato de arrendamiento*

Por el contrato de arrendamiento de uso *se cede a otro el uso de una cosa no fungible a cambio de una retribución*, llamada alquiler o renta. El arrendador está obligado a entregar el objeto en buen estado y a cargar con los gastos necesarios para su conservación. El arrendatario está obligado a utilizar el objeto sólo para el uso pactado y a cuidar de él de manera que no se gaste o deteriore inútilmente. Ambos deben observar el plazo legal o contractual de rescisión o término. No deben explotarse recurriendo al abuso de las leyes positivas. El arrendatario ha de respetar el derecho de propiedad.

El subarriendo está sólo permitido con autorización del arrendador, autorización que puede estipularse en el contrato. Con frecuencia el subarriendo deja una ganancia muy subida, lo cual es condenable. Pero como el primer arrendatario es el responsable respecto del arrendador dueño, tiene derecho a cierta compensación. Además, el subarriendo puede traer consigo sensibles restricciones, y cuando escasea la vivienda, es un gran servicio que se presta y que debe pagar el subarrendatario.

Por el *arrendamiento de uso y disfrute, además de cederse el uso de una cosa, se ceden también los frutos que ésta produce* como resultado de una explotación regular. No sólo pueden arrendarse de uso y disfrute cosas materiales (por ejemplo, fincas), sino también *derechos y privilegios* (por ejemplo, derecho de caza, de pesca, etcétera). A diferencia del arrendamiento de uso, el arrendatario de uso y disfrute tiene normalmente que cargar con los gastos normales de conservación de lo arrendado. *El arrendatario de uso y disfrute viene obligado a realizar una explotación regular y ordenada de lo arrendado, de modo que no mengüe de valor.* La renta debe fijarse de manera que al arrendatario le quede al menos un salario razonable por su trabajo. La equidad exige que, en años de malas cosechas, se conceda al arrendatario de uso y disfrute de una finca agrícola una rebaja o exención de la renta, cuando de no hacerlo incurriera en dificultades sin culpa propia.

8) *El contrato de servicio y de trabajo*

Por el contrato de servicio, una parte se obliga a prestar un servicio concienzudo, y la otra parte una justa retribución estipulada. Si la retribución convenida no es justa, el amo está obligado a elevarla, no en virtud del contrato, sino en fuerza de la justicia como tal.

El contrato de servicio y de trabajo establece entre los contratantes *relaciones personales* mucho más hondas que el simple contrato de compra-venta; de ahí que las mutuas obligaciones morales sean también más profundas. El amo o patrón está obligado a *defender a sus empleados y trabajadores, en el sitio del trabajo, contra los peligros que amenacen su vida o su salud, así como también a defender las buenas costumbres.* Al recibir a un dependiente en el seno de su misma familia, queda el amo obligado a prodigarle especiales cuidados, preocupándose por su bien temporal y eterno, a cambio del *respeto, amor* y *fidelidad* que de él recibe. Con mucha razón nota Otto Schilling que las relaciones entre amo y servidores no se han de desarrollar dentro del campo de la simple justicia conmutativa, sino siguiendo los cánones de una *«justicia doméstica»;* con lo que quiere decir que las relaciones han de ser las de un mutuo servicio de caridad, animado por un auténtico espíritu de familia [44]. Si el amo no deja a su dependiente el tiempo para cumplir con sus deberes religiosos, como la asistencia a la santa misa los domingos y días festivos, puede éste rescindir el contrato de servicio antes de tiempo, aun con daño temporal del patrón, que tal injusticia comete.

Claro es que el criado o dependiente no puede perjudicar en nada a su amo. Y *si el trabajo o servicio, por su propia culpa, no merece el salario recibido, está obligado a restitución.* No puede, por su parte, el patrón imponer a su sirviente un trabajo que exceda sus fuerzas, que desdiga de su sexo, o que se oponga a sus obligaciones familiares. Pero su deber principal es pagarle el justo salario.

a) El justo salario

El papa Pío XI enseña expresamente que el contrato de salario no es de suyo injusto [45]. Pío XII lo ha subrayado nuevamente, al prevenir contra equivocadas aseveraciones sobre las que qui-

44 O Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie* II, 474
45. *Quadragesimo anno*, CED, 404.

siera apoyarse la cogestión y contra la exagerada y peligrosa extensión de ésta [46]. El contrato de salario ha existido siempre, aunque bajo diversas formas. Un trabajo pasajero no da derecho a participar en las ganancias ni en la dirección de la empresa. Es evidente, por otra parte, que el contrato de salario puro y simple, en el que el trabajo se remunera por una determinada cantidad de dinero, como si fuera una simple mercancía, no cuadra, por lo general, a las relaciones que deben reinar entre el capital y el trabajo [47]. Pero ni siquiera la participación en las ganancias ni la cogestión a la manera de un contrato de sociedad resuelven por sí mismas la cuestión de la justa retribución del trabajo. La cuestión del salario, como también la de *la justa participación en la producción social,* conduce gradualmente al problema de la participación en las ganancias [48].

β) La justicia conmutativa y el salario justo

No puede darse adecuada solución al problema del salario considerándolo desde un solo aspecto. Para determinar prácticamente el salario justo, no basta, por ejemplo, el principio de la justicia conmutativa, a saber, el de la equivalencia entre lo que se da y se recibe; pues el trabajo *nunca puede separarse de la persona* hasta tal punto que se pueda medir con el rasero preciso y uniforme con que se miden los géneros. El empeño de medir y remunerar el trabajo por una perfecta equivalencia, como si ésta fuera su única medida, reduce indebidamente las condiciones del desarrollo económico, niega la *función social del trabajo* y de la propiedad y convierte el trabajo en simple mercancía, que es precisamente lo que hoy se quiere impedir con los esfuerzos renovados por llegar al derecho de cogestión, elevando el contrato de salario a contrato de sociedad.

Pero ninguna de estas consideraciones destruye el principio de que también *en la cuestión del salario ha de tenerse en cuenta la justicia conmutativa, que obliga a remunerar según la equivalencia.* El patrón debe tener la voluntad absoluta de dar al trabajador tanto cuanto él le da con su trabajo. *No debe, pues, buscar cómo sacar una ganancia al trabajo ajeno como tal.* La ganancia

46. Disc. 3-6-1950, AAS (1950), 487ss.
47. *Quadragesimo anno,* CED, 404ss.
48. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 68; *Quadragesimo anno,* CED, 404ss.

debe venir sólo como fruto del propio trabajo, esto es, como fruto que le corresponde en justicia por sus propios ahorros (incluyendo la prima de riesgos).

No significa esto que el trabajador tenga derecho a reclamar para sí «todo el producto de su trabajo» [49]; pues dicho producto proviene no sólo del trabajo, sino también del capital, de la inteligencia del empresario y de las demás instituciones de la vida pública, que son las únicas que establecen las condiciones de una próspera economía. El asalariado, como cualquier otro trabajador, sólo tiene derecho a exigir *un valor igual al de su trabajo, esto es, al de su contribución al producto total.* Pero dicho valor no puede apreciarse simplemente por cálculos numéricos, guiados por la justicia conmutativa; su determinación incluye *no sólo los postulados de la justicia conmutativa, sino también los de la justicia social.*

No carece de importancia el remachar que en la cuestión del salario se han de respetar los fueros de la justicia conmutativa, puesto que es la base y fundamento del contrato del salario; su violación impone restitución, y esto aun cuando el trabajador, obligado por las circunstancias, haya aceptado en el contrato un salario inferior al justo. *El salario convenido en el contrato puede ser la más «clamorosa injusticia»* [50].

Tampoco es justo de suyo el *salario según tarifa,* fijado por la autoridad. Puesto que se trata de justicia conmutativa, el patrón que debe un salario no puede alegar buena conciencia al pagar el mismo salario mínimo tarifado a dos obreros, uno de los cuales ejecuta un trabajo a todas luces de mayor rendimiento. *La justicia conmutativa exige un salario correspondiente al rendimiento:* al aumentar el rendimiento debe aumentar el salario. *Al elevarse el rendimiento debe elevarse proporcionalmente el salario.* Sin duda que es aquí donde radica la principal dificultad de la cuestión, pues no es fácil medir y establecer con claridad ese rendimiento. Es uno de los principales cometidos de la ciencia económica de la empresa, como también de la concienzuda dirección de la misma [51].

Colocándonos en el terreno del salario correspondiente al rendimiento, no podremos considerar justo que, por principio, el *trabajo de las mujeres* se pague menos que el de los hombres, sin proceder seriamente a medir su rendimiento. Conforme a los métodos analíticos de calificación hoy en boga,

49. *Quadragesimo anno,* CED, 405.
50. León XIII, *Rerum novarum,* 369ss.
51. Cf. G. Aigner, *Der Leistungslohn,* «Frankfurter Hefte» 3 (1948), 736-746.

podrían y deberían tenerse en cuenta los siguientes factores: conocimientos y experiencia en el trabajo, a la que contribuye más una larga formación que los muchos trabajos ejecutados, la habilidad, la responsabilidad en el manejo de los medios de producción, del material y del proceso laboral común, el esfuerzo activo, en cuya apreciación el esfuerzo nervioso no debe cotizarse menos que el muscular [52]. Tal vez podría justificarse un salario relativamente menor para la mujer tratándose de profesiones que no son apropiadas para la mujer.

γ) Justicia social y justo salario

La justicia conmutativa puede señalar aproximadamente qué relación han de guardar entre sí los salarios de cada trabajador de igual o semejante categoría; pero es insuficiente para deslindar la ganancia que corresponde al *dueño del capital, al empresario, al trabajador intelectual y al mecánico.* Ella sola no basta tampoco para determinar el nivel del salario justo. *Aquí sólo alcanza la justicia social:* ella asigna al capital la parte que corresponde a su contribución. El capital representa una honrosa economía, que, al aumentar los medios de producción, desempeña un papel esencial en el rendimiento total. Pero si el capital y el trabajo entran en competencia, hay que *atender primero a los derechos vitales del trabajador inmediato.* En ningún caso puede asignarse al capital muerto tal cantidad de frutos que el asalariado se quede entonces privado de lo necesario para llevar una vida conforme con su dignidad humana. Mayor derecho tiene el trabajador y su familia al salario que los capitalistas a sus dividendos.

Como regla general puede establecerse la siguiente: *peca de injusticia el estado o clase social que, habiendo participado en la producción de bienes comerciales, se apropia una porción de su producto que venga a constituir un* bien superfluo *para su estado o condición social, si al mismo tiempo otra clase social, que también ha colaborado, queda sin lo necesario para llevar una existencia humanamente digna.*

Esta regla vale para el comercio y la industria en su conjunto, así como también para las relaciones del empresario o capitalista con sus obreros y empleados.

52. Cf. L. Kroeber-Keneth, *Frauen unter Mannern,* Dusseldorf [2]1955, pág 208s.

Pío XI señala como participación justa de un obrero medianamente bueno en los productos sociales lo que forma el *salario familiar* [53] El salario *medio debe llegar a salario familiar.* «Si las circunstancias presentes de la vida no siempre permiten hacerlo así, pide la justicia social que cuanto antes se introduzcan tales reformas, que a cualquier obrero adulto se le asegure ese salario» [54]. Todavía puede uno preguntarse si las *cajas de compensación familiar* solucionan perfecta y definitivamente la cuestión del salario familiar. Las familias numerosas necesitan ayuda especial para rehacerse. Su indiscutible contribución a la sociedad y a la economía debe ser reconocida aun mediante la ayuda económica. En una economía bien organizada, el salario del sostén de la familia debe ser de suyo tan elevado, que no esté sometido a las contingencias de la benevolencia estatal. La ayuda especial a las familias numerosas no debe tener el carácter de una limosna, sino el de porción adicional del salario, otorgada por la economía social.

En principio, pues, todo trabajador adulto y aplicado, pero sobre todo, como es natural, el cabeza de familia, tiene derecho al salario necesario para sostenerla dignamente; ésa es la justa compensación a su rendimiento.

Quienquiera que, habiendo intervenido en la producción económica, se adueña, como retribución por un rendimiento medio, de una porción del producto superior al salario familiar, reduciendo por debajo de este mínimo la porción que a otros les ha de corresponder por igual título, viola la justicia social. Aún más: en este caso la justicia social no excede los límites del mínimo impuesto por la justicia conmutativa; por tanto, violar aquélla es violar ésta, y obliga estrictamente a la restitución.

De aquí se deduce que aquellos grandes capitales que sólo han podido formarse reteniendo la parte del salario medio, que es el indispensable para el mantenimiento de una familia, son capitales injustamente adquiridos, y pesa sobre sus dueños la obligación incondicional de la restitución, a la que están de suyo obligados aun sus herederos.

Como ya se anotó, pudiera suceder que una empresa privada u oficial atravesara por una situación que le hiciera temporalmente imposible pagar a cada obrero el salario familiar [55]. En tal circunstancia, sería injusto y contrario a sus verdaderos intereses el que los

53. *Quadragesimo anno,* CED, 405.
54. Ibid.
55. *Quadragesimo anno,* CED, 406.

obreros se empeñasen en exigir el salario familiar completo; pues con ello podrían comprometer la existencia misma de la empresa, o estorbar el perfecto desarrollo de la economía general, o privar a muchos trabajadores de aquel mínimo salario efectivo de que viven.

Por salario familiar no se ha de entender únicamente el que es suficiente para hacer vivir día por día a una familia medianamente numerosa, ni mucho menos a una que haya reducido su crecimiento precisamente a causa de la miseria. *El justo salario de un obrero aplicado debe ser tal que se le permita atender a la formación moral y cultural de la familia*[56].

Lo que tantas veces han pedido los pontífices sociales, a saber, que el salario se otorgue como una participación al producto de la sociedad de tal manera que el obrero, mediante sus economías, pueda formarse un capital[57], se realiza perfectamente en el salario familiar bien comprendido; pues si éste fuera la base universal de todo salario, los jóvenes podrían ahorrar considerablemente antes del matrimonio, y aun después de él, mientras la familia es reducida.

Pero no hay que olvidar que *el salario familiar no es de suyo más que el mínimo exigido por la justicia en materia de salario.* De manera que en tiempo de mayor prosperidad económica debería aumentarse, no sólo en favor de algunos pocos obreros de mayor competencia profesional, sino en favor de cualquier obrero ordinario.

Arguye injusta repartición de las ganancias sociales, y por lo mismo violación de la justicia social, el que un sector de los productores económicos viva en el lujo y la opulencia, o adquiera en poco tiempo cuantiosos capitales, al paso que el otro, el trabajador precisamente, percibe una parte del salario que apenas es suficiente para el sustento de la familia. Sería especialmente perjudicial para el bien común que las clases intelectuales careciesen del salario familiar indispensable para su condición.

Pero también hay que tener presente que tanto la justicia social como la conmutativa exige que se retribuya mejor al obrero aplicado, responsable y competente, que al perezoso o al poco apto. Salario familiar y salario según el rendimiento son dos principios correlativos, que se complementan mutuamente.

Los sumos pontífices, en la forma en que han tratado la cuestión del salario, *han resuelto ya, fundamentalmente por lo menos, la cuestión de la repartición de las ganancias.* Han pedido los sumos

56. Ibid
57. *Quadragesimo anno,* CED, 404.

pontífices que «al menos para el futuro las riquezas adquiridas... se distribuyan con profusión entre los obreros»[58], *y que cada trabajador tenga parte en la ganancia social, conforme a su rendimiento. Estas exigencias quitan fundamentalmente a los capitalistas y empresarios el derecho de aumentar sus ganancias a costa del asalariado.* Lo que aún no ha recibido solución es el *sistema* que ha de seguirse en la repartición de las ganancias, y para calcular, por una parte, la porción que de éstas ha de corresponder al obrero, y por otra, la que ha de corresponder al empresario o al capitalista, en razón de los riesgos corridos (prima de riesgos).

> Resumiendo lo dicho, podemos delimitar la cuestión de la justicia respecto del salario, diciendo: la observancia de la justicia en el salario requiere la voluntad firme y sincera de cuantos contribuyen en la producción de la riqueza de dar a cada uno su parte de las ganancias comunes, conforme a su rendimiento y conforme al derecho de todo adulto a alimentar con sus ganancias toda una familia. Además, ha de darse a cada uno, *como fruto de su aplicación y economía,* lo suficiente para formarse un patrimonio que le permita asegurar su porvenir y el de su familia.

Es muy importante la cuestión del justo salario; pero el problema decisivo del mundo obrero queda aún en pie. Porque hemos de preguntarnos si la solución conveniente no es un cambio gradual para introducir un nuevo orden económico en el que a los obreros se conceda la cogestión y la participación en la propiedad de la empresa. De esto trataremos más a fondo en el capítulo tercero.

F. Hermann, *Lohnproblem und Wirtschaftsethik,* Friburgo de Brisgovia 1937.
F. Magri, *Crisi del salariato: neocapitalismo del lavoro,* Milán 1950.
A. de Marco, S. I., *Verso il superamento del salariato,* «Civiltà Catt.», 101 (1950) 4, 173-185.
J. David, *Familienzulagen in aller Welt,* «Stimmen der Zeit», 147 (1950-51) 188-196.
P. Cattaneo, *I salariati,* Turín 1939.
E. Muhler, *Die Idee des gerechten Lohnes nach katholischer Auffassung mit besonderer Berücksichtigung des Familienlohnes,* Munich 1924.
A. De Marco, S. I., *Lavoro e remunerazione,* «Civiltà Catt.», 98 (1947) 1, 177-189; 484-494.
D. Dammer, *Vom heterogenen Familieneinkommen zum Familienlohn,* Viena 1955.

58. Ibid.

O. v. Nell-Breuning, *Vom heterogenen Familieneinkommen zum Familienlohn,* «Stimmen der Zeit», 157 (1955-56), 465-468.
A. Amonn, *Das Lohnproblem,* Berna [2]1945.
Egalité de rémunération entre la main d'oeuvre masculine et la main d'oeuvre féminine pour un travail de valeur égale, Conferencia internacional del trabajo, Sesión 33, relación v (2) y vii (1-2), Bureau international du travail, Ginebra 1951.
M. Brugarola, *Formas actuales de retribución del trabajo,* «Fomento Social» (Madrid), 1950, 395-418.
A. Riera, *La justicia en la retribución,* «Estudios Filosóficos», 1951-1953, 63-109.
G. Fürst y S. L. Gabriel, *Produktivität und Lohn,* Darmstadt 1956.
B. Stein, *Der Familienlohn. Probleme einer familiengerechten Lohngestaltung,* Berlín 1956.
Ch. E. Weber, *Lohnverteilung und Eigentussordnung in der modernen Wirtschaft,* Berlín 1957.
F. Fürstenberg, *Probleme der Lohnstruktur. Wirtschaftliche und soziale Bedeutung der Lohnunterschiede,* Tubinga 1958.
J. Höffner, *Lohngerechtigkeit in der modernen Gesellschaft,* en «Trierer Theologische Zeitschrift» 70 (1961) 94-110.
E. Welty, *Catecismo social* iii: *La ordenación de la vida económica. El trabajo y la propiedad,* Herder, Barcelona 1963.
O. v. Nell-Breuning, S. I., *Capitalismo y salario justo,* Herder, Barcelona 1964.
L. Isaza, *La justa remuneración del trabajo,* «Rev. Jav.» 301 (1964) 72-82.
—, *La justa regulación del salario,* «Rev. Jav.» 302 (1964) 161-174.
M. Prieto, *El derecho de los trabajadores a vivir,* RazFe, Madrid 1961.
A. Horné, *Gibt es einen gerechten Lohn?,* Francfort 1965.
J. Leclercq, *Trabajo y propiedad,* en *Derechos y deberes del hombre, según el derecho natural,* Herder, Barcelona 1965.

9) *El contrato de obra*

Por el contrato de obra se compromete el empresario —artesano, artífice— a realizar una obra deseada, ateniéndose al modo y calidad estipulados en el contrato o por la costumbre. Por su parte, el que compromete la obra, el arrendador o comitente, se obliga a pagar la retribución convenida. La entrega y el pago han de hacerse dentro del plazo estipulado[59].

El empresario corre con los riesgos hasta el momento de la entrega. El arrendador cargará con ellos si ha demorado la recepción de la obra. El arrendador está obligado a recibir la obra si corresponde a lo estipulado en el contrato. Hay lugar a reclamación de perjuicios siempre que por una otra parte no se haya ejecutado lo convenido. La recepción de una obra no exime al empresario de responsabilidad por vicios de construcción, o del suelo, que él debía conocer por su oficio, o por vicios de los materiales, si él mismo debía suministrarlos, conforme al contrato.

Conviene anotar aquí la seria obligación de pagar lo más pronto posible a los pequeños artesanos y comerciantes.

Si el contrato de obra ha sido concluido sobre la base de un presupuesto y el coste total excede de lo previsto en éste, el comitente sólo será obligado por la equidad a satisfacer el exceso, cuando éste sea debido a dificultades elementales imprevisibles. Pero en determinadas circunstancias la caridad obligará al comitente a cargar al menos con una parte del excedente de gastos.

59. «Si no se ha fijado precio, se presumirá que las partes han convenido en el que ordinariamente se paga por la misma especie de obra, y a falta de éste, por el que se estimare equitativo a juicio de peritos.» Cf. esp. 1588-1600, Código C. col. 2054.

10) *Contrato de renta vitalicia*

Es un convenio por el que se asegura a una persona, por el resto de su vida y generalmente a cambio de algún bien, estimable en dinero, una renta que se le ha de pagar periódicamente. Las reservas que alguien se constituye al entregar, por ejemplo, una finca en herencia, son una forma de renta vitalicia. Este contrato establece un derecho estrictamente personal, que se extingue, por consiguiente, con la muerte del derechohabiente. Huelga decir que quien no respeta las reservas que se han hecho sus padres, peca, no sólo contra la justicia (deber de restitución), sino también contra el cuarto mandamiento, y en forma particularmente grave.

11) *Contratos de seguros*

aa) El contrato de seguros en general

Los seguros han adquirido en nuestro tiempo una importancia siempre creciente. Con razón se puede hablar de un complejo de seguros, que tiene por base una falta de valor y de confianza en las propias fuerzas. Desde el punto de vista sociológico hay que deplorar que la multiplicación del seguro debilite el sentimiento de solidaridad en la familia.

No se ha de negar, empero, que el seguro se basa en la naturaleza sociable del hombre y en la solidaridad humana. Hay seguros contra las fuerzas de la naturaleza, como contra el granizo y las inundaciones, contra incendio, contra el hurto, contra perjuicios económicos a consecuencia de enfermedad, de accidentes de trabajo o de invalidez para el mismo. Por el seguro de vida quedan asegurados los parientes en caso de muerte. Especial importancia tienen los seguros obligatorios para los obreros: seguros de accidentes de trabajo, de enfermedad, de invalidez, de desocupación...

La justicia exige que la sociedad aseguradora cumpla las obligaciones contractuales y que haya proporción entre el riesgo y las condiciones y prima del seguro. Habiendo proporción entre la prima y el riesgo corrido y el servicio prestado no hay injusticia en

que la sociedad perciba un moderado lucro. Un aumento continuado de los beneficios de la compañía es prueba de que o las primas son muy elevadas o los servicios muy bajos. Conforme a los principios generales, la sociedad tiene obligación de restituir; pero no por ello tienen los asegurados derecho para «abusar» y «aprovecharse» del seguro.

En caso de que también la persona asegurada estuviera en la obligación de restituir a la sociedad, podría obrarse una compensación.

La honradez es, evidentemente, indispensable por ambas partes. Así obliga a la restitución cuando ha habido falsas declaraciones o se causan o producen los daños por propia culpa, v. gr., por incendio voluntario; asimismo cuando los agentes hacen grandes promesas apoyadas en falsedades, o cuando los representantes de la compañía niegan el pago del seguro.

bb) La fianza

La fianza es un contrato por el que uno, el fiador, se obliga a pagar o cumplir alguna obligación en vez de un tercero, en el caso de no hacerlo éste. El fiador está obligado a pagar sólo después de comprobada la incapacidad del deudor para pagar. Si habiendo el fiador pagado la deuda, mejora la situación económica del deudor, debe compensársele a aquél la fianza redimida.

El salir fiador es un hermoso *acto de caridad;* no se ha de hacer, sin embargo, con irreflexión, exponiendo acaso la propia familia a graves dificultades. «El varón bondadoso sale fiador de su prójimo, pero el que ha perdido el sentimiento del honor le deja en la estacada... Sostén al prójimo, según tu posibilidad, pero mira también por ti mismo, a fin de que no te precipites» (Eccli 29, 4.20).

El canon 137 prohíbe al clérigo salir fiador sin licencia de su ordinario; ello no es para imposibilitar las obras de caridad, sino para asegurar la debida prudencia.

cc) Prenda e hipoteca

Por el *contrato de prenda* el deudor entrega al acreedor una cosa mueble, con la que éste puede resarcirse, aun vendiéndola en subasta, en caso de que aquél no pague a tiempo. Por la *hipoteca* no se entrega cosa alguna al acreedor, sino que se grava un bien inmueble con la deuda para garantizarle sus derechos.

Se distingue primera, segunda, etc., hipoteca según el tiempo en que los bienes han sido gravados con ellas. En algunos códigos civiles no se considera que pase al primer lugar la segunda hipoteca simplemente porque el deudor haya pagado la primera deuda; podría, pues, volver a tomar dinero sobre esa primera hipoteca. La deuda asegurada por hipoteca impone una reducción del tipo de interés. No puede el poseedor de una prenda o hipoteca provocar inconsiderablemente la subasta o el secuestro, o hacerlo en época especialmente desventajosa para el deudor.

12) *El contrato de sociedad*

En la vida económica de hoy desempeña el contrato de sociedad una misión muy importante. Múltiples son las formas y las finalidades del contrato de sociedad; por ejemplo, hay la cooperativa de consumo, de producción; las diversas *sociedades lucrativas,* como la sociedad comercial, sociedad en comandita... La forma y finalidad de la sociedad se determina o bien por la ley, o bien por la libre elección de los socios. Desde el punto de vista de la sociología, conviene anotar que el Estado no tiene derecho a impedir la formación de asociaciones, sociedades o corporaciones, pero sí a dictar leyes a las que hayan de sujetarse y de supervigilarlas.

Cada socio debe responder, conforme a la medida de su actuación, de que el negocio se desarrolle por las vías de la honradez y la justicia, y de que desempeñe su cometido y alcance su finalidad por métodos moralmente intachables.

13) *El juego*

Apostar o *jugar* dinero, o cosas estimables económicamente, es lícito en las siguientes condiciones; primera, que la cantidad de dinero no exceda lo que, según las circunstancias sociales, puede invertirse en una honesta diversión; segunda, que el motivo principal no sea la codicia, sino la honesta diversión, y tercera: que no haya fraude. Habrá fraude, por ejemplo, cuando uno se aprovecha para ganar de una ventaja absoluta, desconocida del otro; o, en la apuesta, cuando uno tiene un conocimiento seguro, y no lo declara al contrincante.

El juego llega a ser inmoral no sólo cuando se juegan cantidades de las que no se puede responder, sino también cuando se juega algo que, por justicia, debía emplearse en otra cosa.

El Código civil alemán dispone que el juego y la apuesta no originan obligación alguna, y que lo entregado en virtud de ellos no puede ser repe-

tido; pero tal disposición sólo debe entenderse en el sentido de que las obligaciones derivadas de un contrato de juego o apuesta no son exigibles por acción judicial. Desde el punto de vista de la ley moral, existe el deber de cumplir los compromisos contraídos cuando en la postura concurren las condiciones de licitud antes expuestas, y también el deber de devolver una suma que el contrincante ha perdido en el juego con violación de la justicia [60].

Las loterías, como también las apuestas futbolísticas, fomentan el ansia del lucro y la ligereza; por lo mismo, han de restringirse de modo razonable. Con todo, no puede decirse que estén absolutamente prohibidas, sobre todo las loterías de beneficencia; jugar a ellas puede ser, pues, hasta una buena acción, si el motivo es ordenado.

La *instalación de casas de juego,* en las que se fomenta la vagancia de los ricos, con escándalo de los pobres, en las que se apuestan y se pierden cantidades fabulosas, que lanzan a muchos al suicidio y a otros pecados, constituye cooperación en los pecados y contravenciones previstas de la moral pública. Para justificar la existencia de tales casas suele decirse que es el medio a propósito para restringir los juegos de grandes cantidades que escapan a toda vigilancia; la eficacia de este medio parece absolutamente inverosímil. Por el contrario, *las casas públicas de juego no hacen más que fomentar esta pasión,* y si producen ganancias al Estado, poco convence su prohibición de grandes apuestas cuando él las autoriza en aquéllas para sacar su ventaja.

W. LILLIE, GAMBLING, *A Problem of Christian Ethics,* en «Expository Time» 61 (1950) 348-350.

A Catholic Statement on Betting, en «Clergy Rev.» 34 (1950) 96-104.

G. ERMECKE, *Die Sorgepflicht des Staates für das Gemeinwohl. Begründung eines staatlichen Verbotes der Spielbanken,* en «Theol. und Glaube» 42 (1952) 328-342.

J. MARTIN, *Moraltheologische Erwägungen zur Lotterie,* «Die neue Ordnung», 9 (1955) 112-116.

60. El Código civil español distingue entre juegos prohibidos («de suerte, envite o azar») y no prohibidos. Con respecto a los primeros y según el art. 1798, la ley «no concede acción» para reclamar lo que se gana, pero el que pierde no puede repetir lo que haya pagado voluntariamente, a no ser que hubiese mediado dolo o que fuera menor o incapaz. En cambio, según el art. 1801, el que pierde en juego o apuesta no prohibido queda «obligado civilmente», aunque, si la cantidad es excesiva, el juez puede no estimar la demanda o reducir la deuda.

7. *Apropiación en caso de necesidad y compensación oculta*

En la apropiación en caso de necesidad y en la compensación oculta [61] pueden coincidir la «arbitrariedad» y la legitimidad.

La apropiación en caso de necesidad consiste en coger los bienes materiales ajenos para sostener la propia vida en caso de *extrema necesidad.* Como este proceder da pie a la arbitrariedad, sólo es lícito cuando el necesitado no puede pedir sin exponer más gravemente su vida o su salud, como sería el caso de un prisionero de guerra que se ha fugado y se encuentra en campo enemigo, o bien no puede pedir sin suma vergüenza. En lo posible ha de practicarse sólo respecto de los dueños a quienes la pérdida sea poco sensible. Nunca es lícita cuando con ella se coloca en extrema necesidad a aquel a quien se quita.

Y aunque la extrema necesidad no sea inmediata, sino remota, puede uno adueñarse de cuanto el prójimo está en obligación de dar por caridad.

La razón que muestra ser lícita semejante apropiación es que la comunidad de los bienes concedidos por Dios al hombre, en caso de extrema necesidad, pasa delante de la propiedad individual, necesaria por otra parte. Además, todo propietario ha de reconocer que la vida y la integridad corporal del prójimo son bienes inmensamente superiores a la propiedad no indispensable para la vida.

El propietario que injustamente impidiese a quien se encontrase en extrema necesidad adueñarse de lo indispensable se haría culpable, no sólo de un pecado contra la caridad, sino también de un pecado grave contra la justicia, y estaría obligado a repararle al indigente o a su familia los perjuicios materiales, que podía prever.

No es lícito apropiarse de lo ajeno por una necesidad simplemente grave, aunque apremiante; es preciso que sea necesidad extrema [62]. «De lo contrario, siempre podría admitirse que el que pasa por una grave necesidad, si es desatendido por un rico, puede apoderarse de cosas de poca importancia, pues el dueño no podría tomarlo razonablemente a mal» [63]. En todo caso, esos pequeños robos que sólo tienden a remediar una grave necesidad en que se ha caído sin culpa, y que no perjudican a otro pobre, deben juzgarse

61. Cf. J. B. UMBERG, S.I., *Irrationabiliter invito domino,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.» 69 (1947), 445-489.

62. Cf. Dz 1186.

63. O. SCHILLING, *Lehrbuch der Moraltheologie* II, 515.

benignamente, no sólo desde el punto de vista subjetivo, sino aun desde el objetivo. Por lo cual convendrá generalmente no urgir en tales casos la obligación de restituir.

La *compensación oculta* consiste en satisfacer sus propios derechos adueñándose ocultamente de algo que pertenece al deudor. La justicia legal prohíbe compensarse así arbitrariamente[64], pues el Estado está precisamente destinado a impedir la arbitrariedad y a tutelar los derechos de los débiles contra las injusticias de los grandes. Mas cuando el reclamar lo debido ha de causar graves perjuicios, como el despido del servicio, la enemistad o el odio, o cuando la reclamación no ha de producir el efecto deseado, porque reina la injusticia, entonces será lícito adueñarse secretamente de lo que le corresponde, pero con las siguientes condiciones: primera, que el derecho no sea dudoso; segunda, que se tenga necesidad de la cosa; tercera, que no se cause a un tercero ningún perjuicio injustificado, como sospechas, imputaciones, pesquisas domésticas, etc., y por último, que el provecho sea mayor que las posibles desventajas —intranquilidad interior, pérdida de la confianza...

Podría practicarse la compensación oculta con el *patrón que niega el salario convenido,* o que abusa de la necesidad del pobre para imponerle trabajos suplementarios por un salario insuficiente.

En la predicación, sin embargo, no se ha de descender a estas aplicaciones. Son reglas que sólo se aplican a la cuestión de la restitución y que han de tenerse en cuenta al aconsejar a alguien en particular.

II. PECADOS CONTRA LA PROPIEDAD AJENA

Al hablar de las obligaciones positivas que imponen los bienes materiales, aludimos a las diversas maneras como se puede pecar, como son la codicia, la avaricia, el derroche, el abuso y los gastos antisociales. Vamos a tratar ahora únicamente de los pecados contra el bien ajeno.

1. *La irresponsabilidad*

Son muchos los *pecados de omisión,* procedentes de *la falta del sentimiento de responsabilidad por el bien ajeno.* Porque la caridad nos obliga a impedir el mal ajeno cuando podemos hacerlo

64. Cf. ST, II-II, q. 66 a. 5 ad 3

fácilmente. Quien, por razón de su posición, de su oficio o de algún contrato, tiene la gestión o la protección del bien ajeno y con todo descuida sus responsabilidades, peca no sólo contra la caridad, sino aun contra la fidelidad y, a menudo, contra la justicia.

2. *El fraude*

Por fraude entendemos aquí el *adueñarse injustamente del bien ajeno o dañarlo amparándose en un derecho aparente,* generalmente bajo el pretexto de un contrato. El fraude es esencialmente injusticia y mentira. El que comete un fraude está obligado a reparar el daño cometido, cuando pudo y debió preverlo. Considerado objetivamente, el fraude no incluye menor malicia que el hurto; aun es peor, a causa de la mentira. Pero subjetivamente no se presenta con tanta viveza en la conciencia, a causa de las mil oportunidades que se ofrecen y porque subjetivamente los obstáculos sociales que hay que vencer son menores que en el caso de hurto.

Además de los fraudes relacionados especialmente con algún contrato, conviene indicar los siguientes: la *falsificación de documentos, la competencia desleal, el desfalco, la estafa,* en los que a la grave injusticia puede añadirse el abuso de un cargo o de una relación contractual. La Sagrada Escritura condena especialmente el *empleo de falsas pesas y medidas:* «No tendrás en tu casa pesa grande y pesa chica... Tendrás pesas cabales y justas... para que se alarguen tus días sobre la tierra y Yahveh, tu Dios, te da. Porque es abominación para Yahveh, tu Dios, quien eso hace, cometiendo una iniquidad» (Deut 25, 13-17). Según estas palabras, la morada, el establecimiento del pueblo en la tierra prometida y su reparto dependían de la honradez en los negocios.

La *quiebra* da pie frecuentemente al fraude. Es frecuentemente fraudulenta porque obedece a una vida de derroche, o a la intención premeditada de escapar a las deudas, salvando bienes que se han colocado en seguro. También puede haber injusticia en las quiebras forzosas, cuando se oculta y separa una parte de los haberes, o cuando se dan ventajas injustificadas a ciertos acreedores antes de declarada la quiebra. Quien se ha arreglado lealmente con sus acreedores en una quiebra forzosa, si luego mejora su fortuna no está obligado a pagar más, al menos no lo está en justicia. Y pienso que esto puede aplicarse a toda quiebra *inocente,* muy particularmente cuando el deudor hubiera podido evitarla, de no presentarse una presión inconsiderada de los acreedores. Mas en

la quiebra culpable no podría el deudor atenerse simplemente a la ley civil que declara absolutamente insubsistente toda obligación.

También son culpables de fraude quienes no satisfacen los impuestos justos, o con trampas, consiguen rentas, socorros y subvenciones del Estado.

3. *La usura*

Usurero es el que intenta sacar ventaja de la necesidad de un prestatario o de un comprador, o de la necesidad general, exigiendo un precio o un interés injusto, por lo elevado. Usurero es el que esconde los artículos indispensables para la vida con el fin de subir sus precios en forma indebida. La usura es una especie de avaricia. Es no sólo pecado de injusticia, sino también falta de caridad especialmente grave por abusar precisamente de la *miseria ajena* para enriquecerse. Cuando ve el cristiano que muchos se enriquecen en tiempo de general miseria, debe guardarse no sólo de la usura, sino también de envidiar a los usureros.

4. *La damnificación injusta*

Damnificación injusta, en sentido estricto, es la de quien daña o destruye injustamente algún bien ajeno, como instrumentos de trabajo, plantíos, edificios, instalaciones públicas, etc., sin intención de enriquecerse por ello. También se comprende en la injusta damnificación el impedir a otro injustamente la consecución de algún bien o favor.

El *motivo* es, en este asunto, de capital importancia. Si el daño obedece a *un descuido o negligencia grave,* habrá pecado grave sólo si el daño es de importancia [65], y si se advierte que se obra con grave negligencia. Pero si la damnificación procede de *mala voluntad deliberada,* o acaso aun de odio u hostilidad, hay que decir que incluso los daños de poca importancia manifiestan una disposición gravemente pecaminosa, contraria a la caridad. Pero la *injusticia* como tal se ha de medir, aun en este caso, *conforme a la magnitud del daño previsto.* Es difícil determinar si hay *obligación de conciencia* de reparar el daño causado por una acción que *sólo implica culpa jurídica,* es decir, cuando no ha habido culpa moral subjetiva, aunque la acción exterior sí aparece ante los principios de la jurisprudencia como causa del daño del prójimo por

65. Véase más adelante lo que se dice acerca de la materia relativa y absolutamente grave en el hurto.

negligencia. Conforme a la opinión general de los autores, podría responderse por la negativa, al menos en fuerza de la justicia moral, abstracción hecha de las determinaciones legales o de la sentencia judicial. «Las cosas perecen para su dueño.» Claro está que cuando el daño es muy perjudicial para el dueño, al paso que el perjudicante puede indemnizarlo fácilmente, la *equidad y la decencia* piden, o por lo menos aconsejan, que lo haga parcialmente. Por su parte, el perjudicado de ordinario no ha de mover un juicio para exigir una reparación completa, sino que ha de contentarse con una compensación equitativa, conforme al poder económico de ambas partes.

Si puede afirmarse con seguridad que la *negligencia considerada objetivamente es gravemente pecaminosa,* esto es, en cuanto a la acción exterior y consideradas las circunstancias, dudándose únicamente si el damnificador se ha hecho culpable *subjetivamente* de culpa grave o leve, pienso que hay que sentenciar *en contra del damnificador,* obligándolo, por lo menos, a *reparar el daño,* si no a acusarlo en confesión; y así juzgamos, conforme al conocido principio de que *omne factum praesumitur «recte» factum,* el cual en el caso que nos ocupa significa: hasta prueba de lo contrario, se presume que a la acción objetiva, gravemente culpable, corresponde también un pecado subjetivamente grave. Esta regla prudencial está reforzada aquí por otra de igual índole, a saber: *In dubio melior est condicio innocentis quam nocentis,* a saber, que, al preguntarse quién ha de cargar con el daño, el inocente, esto es, el que no ha causado el daño, ha de salir mejor parado que el damnificador.

También hay perfecto acuerdo para determinar qué obligación resulta de una damnificación grave de suyo, acompañada de simple pecado leve. La mayoría de los autores opina que la indemnización sólo obliga bajo pecado leve. Por mi parte, no abrazaría esta sentencia para el caso en que el damnificador pudiese reparar fácilmente un perjuicio que fuese difícilmente reparable por el damnificado. Soy de parecer que si, en tal caso, el damnificador no tiene una estricta obligación de justicia, con todo debe tomar muy en serio su pecado, aunque venial, y considerar los efectos reales de su acción, de la que resulta una *grave obligación de equidad y de caridad* de responder de la mayor cuantía del perjuicio.

S. Tumbas, S. I., *De efficaci causa damni iniusti,* «Periodica de re mor.», 42 (1953) 318-361.

E. Hamel, *L'erreur sur le personne dans la damnification,* «Sc. Eccl.» 8 (1956) 335-384.

5. *El hurto*

Hurtar[66] es apoderarse del bien ajeno injustamente y por lo común a ocultas y sin que haya ni siquiera apariencias de legalidad. Si hay amenazas o violencias, se llama *robo,* que es evidentemente pecado más grave cuando a la persona robada se le causa alguna enfermedad, se pone en peligro su vida o su salud. Robos calificados son el robo a mano armada, el robo sacrílego, el peculado y el desfalco. Al robo se equipara en cierto modo el retener el salario del trabajador, así como también el préstamo usurario a pobres huérfanos, viudas y otras personas indefensas, que es un abuso «que clama al cielo» (cf. Iac 5, 4; Mal 3, 5).

El hurto es, de suyo, pecado grave San Pablo lo coloca expresamente entre los pecados que excluyen «del reino de Dios» (1 Cor 6, 10). La gravedad del pecado se funda no sólo en la *violación de la justicia conmutativa,* sino también en el *perjuicio causado al bien común,* pues desaparece la confianza y la seguridad; por culpa de los ladrones debe el Estado invertir grandes cantidades en instituciones de defensa y protección legal, y en muchos casos hay que ver en los pecados contra el bien ajeno la causa de la multitud de pleitos, de enemistades, de sospechas y calumnias, de miseria y de suicidios. Dice santo TOMÁS, apoyado en la tradición, que el pecado contra el bien ajeno es especialmente grave por incluir el quebrantamiento de la *caridad*[67].

Difícil y de gran importancia, sobre todo para el confesor, es el determinar la cantidad o *materia requerida para que haya pecado grave de hurto.* «Se admite que hay materia grave, y por lo tanto pecado mortal objetivo, cuando la voluntad razonable del perjudicado o de la sociedad considera tal violación del derecho como una injuria y perjuicio serio, absoluta e incondicionalmente condenable y rechazable; materia leve y pecado objetivo leve, en el caso contrario, esto es, cuando la voluntad razonable no tiene la acción por violación seria y absolutamente reprobable[68].

La casuística se ha encargado de *precisar más* esta regla general de prudencia, establecida por la tradición. Sus precisiones pretenden ayudar al confesor para guiarlo en los casos difíciles en que se pregunta si debe exigir

66. O. VON NELL-BREUNING, *Wo Diebstahl salonfahig wird,* en «Die neue Ordnung» 16 (1962) 98-103. Th. LARRAÑAGA, *De materia gravi in furto apud theologos saeculorum XVI et XVII* («Studia Antoniana» 14), Roma 1960.

67. ST, II-II, q. 59, a. 4; q 66, a. 4.

68. J. MAUSBACH, *Kath. Moraltheologie,* 5.ª edición, III, pág 193; cf. ST, II-II, q. 59, a. 4 ad 4; q. 66, a. 6 ad 3.

la restitución bajo pena de diferir la absolución. En todo caso nunca debe el predicador presentar *como norma de conducta* un límite preciso entre materia leve o grave en cuestión de robo o de damnificación, ni señalar número preciso, de manera que el ladrón o el damnificador pueda decirse: «Puedo adelantarme con seguridad hasta tal límite, hasta tal suma de dinero, sin cometer pecado grave. Si ahora robo 49,50 pesetas y dentro de tres meses vuelvo a robar igual cantidad, no habré cometido más que un pecado leve; entonces, ¿para qué cargarme con un pecado mortal robando 50 pesetas?» El ir calculando tan vilmente cómo se podría escapar a la ley de Dios sin quebrantarla, pero con la mayor ventaja posible, es señal suficiente de que quien de tal manera procede no se encuentra en gracia ni amistad con Dios. Claro está que la casuística no pretende dar a estos tales ni el más lejano asidero.

Conviene recordar aquí lo que ya dijimos al explicar cómo es posible el pecado venial; sobre todo aquello de que la levedad del pecado no proviene de que Dios considere que sus preceptos son graves sólo desde cierto límite en adelante, sino más bien de nuestra imperfección psicológica, agudizada por el pecado original. Efectivamente, en cosas de poca monta no toma el hombre, por lo común, una actitud que embargue absolutamente todo su ser, con determinaciones que incluyan toda la perfección psíquica de que es capaz; en otros términos, la levedad de la materia no provoca ordinariamente al hombre a un acto perfectamente humano, a una determinación que ponga en juego todas sus relaciones con Dios. Aunque sea inmensa la gama de la perfección moral y psíquica de los hombres, puede, con todo, establecerse una regla general de prudencia para juzgar la conducta conforme a las acciones, especialmente por lo que respecta al séptimo mandamiento; pero no se puede establecer una fórmula que sirva para determinar siempre, en forma precisa, el límite hasta donde pueda uno atreverse, sin contar que las circunstancias son en extremo variadas.

No hay que olvidar, por otra parte, que al señalar numéricamente los límites entre el pecado venial y mortal contra la justicia, se trata únicamente de determinar *cuándo hay estricta obligación de restituir;* porque si se tratara de establecer la gravedad de la culpa en toda su amplitud habría que tener en cuenta otros considerandos, como son: 1.°, la *magnitud del perjuicio* causado al prójimo; 2.°, la *injuria* que probablemente se le infiere, por lo cual entendemos, no la gravedad relativa o absoluta de la materia, sino, sobre todo, el *aprecio* en que el dueño la tiene; 3.°, las *posibles consecuencias,* como irritación, desconfianza, calumnia, hostilidad, etcétera; 4.°, los *perjuicios para el bien común,* como la inseguridad de la propiedad, desconfianza general, inversiones requeridas para establecer y mantener los órganos de seguridad, pesquisas domésticas...; 5.°, sobre todo el *motivo* que impulsa, como avaricia, incuria, petulancia, odio.

Si se tienen en cuenta estos importantes prenotandos, nadie podrá llamarse a engaño con las reglas prudenciales que tienen por finalidad señalar el límite entre la injusticia grave y leve.

Es importante la distinción entre materia relativamente grave y absolutamente grave.

Materia absolutamente grave es aquella cuyo hurto, independientemente de especiales circunstancias agravantes, se considera siempre y sin excepción como pecado mortal, aun cuando sea quitada a un rico a quien poco se perjudique con ello. Calculada en dinero, esa materia absolutamente grave oscila entre 10 y 25 $ USA.

La *materia relativamente grave* se determina en función de la relativa comodidad real del perjudicado. Se ha de considerar como tal *aquel valor cuya pérdida ha de contrariar gravemente a su dueño.* Tal sería; según los autores, la *ganancia de un día* o lo que necesitaría el perjudicado para *mantener por un día a su familia.* Una persona muy pobre podrá llevar muy a mal que le hurten aunque no sea más que el equivalente de medio dólar. Para una familia que vive del salario semanal del jefe puede ser muy dura la pérdida de 2 $ USA. Una familia que viva de muy modestas economías podrá sentirse gravemente afectada por una pérdida equivalente a tres o cuatro dólares.

Cuando algunos moralistas afirman sin más explicación que en los hurtos domésticos —de la esposa, de los hijos— se requiere mayor cantidad para una materia absoluta o relativamente grave, no pretenden negar que tales hurtos, considerados en conjunto, hayan de mirarse con mayor severidad que los fraudes de los extraños. La razón es que los familiares, con tal proceder, perturban la confianza necesaria en el seno de la familia y provocan toda clase de disgustos e impaciencias. Pero lo que afirman los autores está muy puesto en razón, pues en sus tratados de la justicia tienen sobre todo en vista la violación de la justicia conmutativa y la *obligación de repararla.*

Ahora bien, nótese que los bienes familiares son siempre comunes, en cierto modo; por lo mismo la justicia conmutativa no se viola en el mismo grado por los familiares y por los extraños, siendo también más difícil la reparación para aquéllos.

En los hurtos domésticos conviene precisar si sólo la *manera de adueñarse de lo ajeno* es arbitraria y perjudicial, o si lo que quitan los hijos o el consorte lo *malgastan en actos directamente pecaminosos o en alguna forma a la que, con razón, esté opuesta la familia.*

Cuando el esposo se muestra mezquino en dar lo necesario para el hogar, y, con todo, exige buena cocina y buen servicio doméstico, no se ha de tachar de robo el que la esposa le saque a él ocultamente y sin autorización lo que razonablemente se requiere para la casa.

Aunque ello no ha de aprobarse, no es robo el que los hijos *aún menores* se reserven ocultamente y contra la voluntad de sus padres, a quienes deben entregarlas, las *ganancias de su propio trabajo,* por lo menos en aquella cantidad que, conforme a la costumbre y a la posición económica de los padres, pueden invertir en una honesta diversión. Con mayor razón, si los padres se muestran en esto demasiado parcos.

Asimismo son simples reglas prudenciales las que se dan en la cuestión de los *pequeños robos repetidos y que pueden llegar a constituir juntos*

materia grave y por lo mismo pecado mortal [69]. Por lo demás, opino que esta cuestión no tiene importancia capital, pues la prudencia con que debe proceder el pastor de almas le aconsejará imponer la restitución a quienes se han dado a perjudicar al prójimo, aun cuando el conjunto de lo robado no llegue a materia grave. Mas no hay que olvidar lo que hemos anotado para el caso de extrema o gravísima necesidad.

Fusiónanse en materia grave los pequeños robos por la intención premeditada de robar poco a poco una cantidad mayor; o cuando se cae en la cuenta, mientras se está robando, de que, con el correr del tiempo, se puede llegar a cometer una grave injusticia y, a pesar de ello, no se forma la intención de corregirse; o bien cuando varios, de común acuerdo, causan un perjuicio grave o roban una gran suma, aun cuando lo que a cada uno le corresponda no llegue a la cantidad requerida para que haya materia grave.

III. LA REPARACIÓN DE LA INJUSTICIA

1. *Fundamento religioso y moral de la restitución*

La violación injusta del derecho de propiedad por un acto pecaminoso introduce un *estado permanente de injusticia.* Querer que *continúe esa situación* es lo mismo que *aferrarse subjetivamente a la injusticia* y equivale a continuar pecando. La injusticia cometida y continuada clama por la reparación de la injusticia. «Si la moral católica exige reparación al violador del derecho y de la propiedad, no es ello lo único, ni siquiera lo principal. Lo primero que le pide es su *conversión a Dios,* a saber: el reconocimiento doloroso de su culpabilidad moral y religiosa, junto con la voluntad de ofrecer una reparación completa» [70]. Para que la reparación exterior sea un acto auténticamente moral y religioso tiene que ir animada por la conversión interior a Dios. *A su vez, la conversión y la penitencia interior no es auténtica mientras no haya empeño por la reparación efectiva.* Dice santo TOMÁS, de acuerdo con san AGUSTÍN, que la restitución no es más que el primer grado de la satisfacción o reparación ante Dios, y primer paso indispensable, por lo menos en cuanto se ha de tener el propósito de ella [71]. «No es más que penitencia simulada la de aquel que, pudiendo, no restituye lo robado. No se perdona el pecado a aquel que se arrepiente de veras de su robo, pero no devuelve lo robado, pudiéndolo hacer realmente» [72].

69. Cf. M. ZALBA, S.I., *La coalescencia de robos pequeños. Una opinión singular del P Arregui,* «Miscelanea Comillas» 16 (1951), 5-30.
70. F. TILLMANN, *Die katholische Sittenlehre* IV, 2, 378.
71. Cf. K. WEINZIERL, *Die Restitutionslehre der Hochscholastik,* Munich 1939, 222.
72. SAN AGUSTÍN, *Epistula ad Maced.* 6, 20, PL 33, 662.

«Si el impío se convirtiere de su pecado... y restituyere lo robado... ciertamente vivirá» (Ez 33, 14s; cf. Ex 22, 1ss; Iac 5, 4). San PABLO amonesta al ladrón a reparar sus pecados, aplicándose al trabajo para poder dar a los pobres (Eph 4, 28). Zaqueo, el publicano convertido, promete restituir el cuádruplo y dar la mitad de sus bienes a los pobres (Lc 19, 8; cf. Ex 22, 1ss).

San ALBERTO MAGNO comenta magníficamente esta cuádruple restitución. Quería Zaqueo, en primer lugar, reparar los daños injustos; en segundo, la tardanza en la restitución; en tercero, la injuria a los perjudicados, y en cuarto, ofrecer a Dios el arrepentimiento por los pecados cometidos [73]. La práctica penitencial de los primeros tiempos no se contentaba con la simple restitución.

Nos limitaremos luego a exponer principalmente la *obligación estricta de la restitución, tal como la exige la justicia real humana.* Pero no ha de perderse de vista que, además de la justicia, cuyos límites no pueden precisarse siempre con toda exactitud, hay los *requisitos de la caridad y de la penitencia, y que es preciso reparar la injusticia personal, inherente a todo acto injusto.*

2. *Gravedad del deber de la restitución*

La obligación de restituir, y restituir lo antes posible, es, de suyo, grave. Por eso sería un impedimento para el perdón de los pecados no sólo el negar la restitución, sino el retardarla notablemente sin motivo.

3. *Raíces del deber de la restitución*

Obliga la restitución: primero, en virtud de la *posesión real* de un objeto ajeno: *«res clamat dominum»*; segundo, en virtud de la *perturbación introducida en el derecho de propiedad por una injusta damnificación.* Si se considera la restitución desde un punto de vista simplemente humano, no tiene importancia capital el saber si de la injusticia se han sacado ventajas materiales; pero sí lo tiene desde el punto de vista religioso de la conversión, porque ésta es incompatible con la voluntad de querer seguir disfrutando de los frutos de la injusticia.

73. K. WEINZIERL, o. c., pág. 30.

4. *Alcance del deber de la restitución*

El deber de la restitución se extiende ciertamente hasta donde alcance la violación de la *justicia conmutativa,* sea por violación directa, sea por violación conexa con alguna otra injusticia. Se discute, sin embargo, si hay obligación de restituir cuando sólo se ha violado la *justicia general (legal) y distributiva.* Soy de parecer que son contundentes los argumentos por los que R. EGENTER demuestra que los autores que la niegan no presentan razones concluyentes, ni pueden apoyarse en santo TOMÁS [74]. Éste dice sencillamente que la restitución es un acto de la justicia conmutativa, por cuanto el daño injusto y su indemnización se corresponden exactamente [75]. «En la sociedad humana existe un verdadero derecho, esto es, un orden determinable y concreto, en los puntos en que la sociedad y sus miembros se encuentran frente a frente. La violación de este orden exige reparación. Puede discutirse si puede separarse completa o sólo parcialmente el ámbito de los derechos que a una y otros corresponden; pero ésta es cuestión que sólo interesa para *determinar la medida de la restitución,* no para establecer su obligación» [76].

Con todo, la opinión contraria es «probable», a causa de la autoridad de los autores que la defienden. Mas conviene observar que aun los defensores de la opinión benigna enseñan de hecho que hay obligación de restituir en la mayoría de los casos en que se ha violado la justicia legal, y en cuanto a la justicia distributiva, cada vez que se ha quebrantado un derecho real, pues, como dicen ellos, en tal caso se viola también la justicia conmutativa.

Obliga la restitución, pero no más allá de su posibilidad moral. La vida humana no ha de estar sometida únicamente a la rígida *justicia conmutativa;* ha de intervenir también la *equidad.* Puede presentarse el caso de que la restitución resulte muy costosa, o que imponga un sacrificio sin proporción con la culpa subjetiva, al paso que el perjudicado apenas si siente el daño: en tal coyuntura, el culpable debe, evidentemente, mostrar su buena voluntad, pero deberá suavizársele la obligación [77].

74. R. EGENTER, *Die Frage der Restitutionspflicht bei ungerechter Schädigung, Festchrift zum 70. Geburtstag für E. Eichmann,* 529-549.
75. Cf. ST, II-II, q. 62 a. 1.
76. P. EGENTER, l. c., pág. 542.
77. Cf. SANTO TOMÁS, *In Sent.* 4, dist. 15, q. 1, a. 5, *quaestiuncula 2*; K. WEINZIERL, l. c., página 168s.

5. *Obligación de restituir que tiene el poseedor del bien ajeno*

a) Aun el poseedor de buena fe debe devolver lo ajeno, tan pronto como descubre que no lo posee legítimamente. Con todo, puede guardarlo como suyo, cuando ha corrido la prescripción legal y, conforme a las reglas de la equidad, se le hiciera demasiado pesado el entregarlo, o bien, cuando ya no es posible encontrar al legítimo dueño o a su heredero.

Al poseedor de buena fe que entrega lo ajeno, debe evitársele, en lo posible, todo perjuicio; pero a su vez no puede él sacar ninguna ventaja con daño del legítimo dueño. En consecuencia, deberá entregarle todos los frutos *naturales,* mas no los que se deben únicamente a sus cuidados.

Al ofrecerse una simple *duda invencible acerca de la legitimidad,* ha de resolverse el caso en favor del poseedor de buena fe. Si éste recibió el objeto de manos de algún ladrón o de otra persona de mal proceder, puede, si ello es preciso, intentarle pleito para obtener reparación de cualquier perjuicio, pero devolverle el objeto a cambio de que aquél le devuelva la suma pagada, a mi entender sólo es lícito indicando al legítimo dueño, del modo más conveniente, dónde puede encontrar lo que le pertenece, pues «el objeto clama por su dueño».

b) Mayor obligación tiene de restituir el poseedor de mala fe. Poseedor de mala fe o con mala intención es aquel que ha venido en posesión del objeto mediante una injusticia, como hurtándolo, o comprándolo a un ladrón, cuando sabía que era robado; asimismo aquel que lo conserva injustamente, es decir, después de que cae en la cuenta de que lo posee sin título legítimo; por último, aquel que después de que comienza a dudar seriamente de si su título es legal, no hace las pesquisas necesarias para salir de la duda.

Notemos, de paso, que quien ha impedido que una cosa ajena se pierda o se destruya, no se hace por ello mismo dueño de ella, si puede devolverla a su dueño.

El poseedor de mala fe está obligado no sólo a devolver el *objeto con sus frutos naturales,* a los que hay que añadir hoy un moderado interés, sino también a *reparar todos los perjuicios* originados de su injusticia, en la medida en que pudo preverlos de algún modo. Con todo, si al principio de su posesión tuvo buena fe, *no está obligado a reparar sino los daños causados desde que difirió culpablemente la devolución.* Tanto el poseedor de buena como el de mala fe pueden deducir los gastos útiles o necesarios invertidos en la conservación del objeto.

En caso de no encontrar al legítimo dueño, no puede el poseedor de mala fe conservar el objeto —a diferencia del de buena fe—. Conforme al principio de que *nadie debe enriquecerse con la injusticia,* ha de restituir en la persona de los pobres. Aunque no parezca exigirlo la justicia conmutativa, lo pide ciertamente la idea religiosa y moral de la justicia. Es la doctrina general de los moralistas. No obstante, el poseedor de mala fe puede, en este caso, diferir la restitución mientras él mismo se halle en necesidad.

Al presentar una persona un derecho dudoso sobre un objeto, el actual poseedor tiene por lo menos que llegar a un acuerdo equitativo con ella, si se hizo acreedor de mala fe *por haber descuidado aclarar oportunamente la duda.* Quien suplanta a otro en la posesión, a causa de una simple duda, obra ilegalmente, pues, en caso de duda, es mejor y más firme la condición del poseedor. En tal caso obliga la restitución completa, a menos que el otro consienta en un arreglo equitativo.

6. *Restitución por razón de injusta damnificación*

De la injusta damnificación nace la obligación de reparar no sólo el *daño real inmediato,* sino *todos los perjuicios que de él dimanan,* como malogro de los frutos, pérdida del trabajo, etc.; ello, sin embargo, con tal que se realicen a la vez las tres condiciones siguientes: primera, que la *acción u omisión dañosa sea objetivamente injusta;* segunda, que haya habido *culpa subjetiva,* es decir, que *haya sido querida libre y advertidamente,* sea con plena malicia, sea por negligencia o imprudencia; y tercera, que haya sido *causa eficaz* del daño, y no simplemente ocasión del mismo. Sin duda la propia acción culpable o no culpable puede ser *simple ocasión* del daño, pero a esa acción puede unirse el *descuido en impedirlo, pudiendo y debiendo.* Pues bien, tal descuido y negligencia, que para nada atiende a las consecuencias previsibles de la propia actuación, es verdadera causa del daño, y entraña obligación de restituir.

La obligación de reparar los daños se extiende no sólo a los simples particulares y en la esfera privada, sino también *respecto del Estado* y alcanza a los empleados públicos. Por lo mismo, si su actuación dañosa reúne las tres condiciones antes mencionadas, están obligados a reparar al Estado y a los ciudadanos. Pongamos por ejemplo un juez que pronuncia un fallo errado: debe reparar todos los daños previsibles.

Poco importa que alguien se haya equivocado sobre la persona a quien pretenda perjudicar; tal error no dispensa de la obligación de restituir.

Los ebrios son responsables de los daños que, por lo menos en general y confusamente, podían prever como probables. Ni los dementes, ni los niños sin uso de razón son responsables de los daños que causan [78].

La justicia obliga sólo a la reparación de aquellos daños que fueron previsibles por lo menos en general y confusamente; por lo tanto, los daños causados por una acción *injusta* no caen bajo esta obligación *si de ningún modo pudieron preverse.* Pero las exigencias de la equidad, de la penitencia y de la caridad sí pueden imponer la reparación, atendidas, claro está, las circunstancias y las posibilidades económicas respectivas.

Las sospechas de un daño recaen a veces sobre un inocente. Si el damnificador previó claramente que así había de suceder, y aún más, si tuvo la intención positiva de ello, está obligado a resarcirle de todos los daños sufridos [79].

7. *Restitución en razón de cooperación en los daños*

Cuando varios han cooperado en una damnificación, si su cooperación ha sido injusta y eficaz, ora por acción positiva, ora por omisión de las obligaciones de oficio, por ejemplo, de vigilancia, son responsables de los daños y están obligados a repararlos, cada cual proporcionalmente a la obligación que por razón de su oficio tenían de impedirlo y en la medida de su influjo [80].

De manera que están obligados a la restitución no sólo el que tiene en su poder el bien robado, sino todos cuantos ayudaron en él y conforme al grado de complicidad eficaz.

Entre los cooperadores *positivos,* tiene mayor responsabilidad el *mandante.* Le corresponde, pues, a él, *antes que al mandatario,* responder de todo el daño [81]. Y si *se ha valido de su cargo o de la violencia* para exigir la comisión del daño, es también responsable de los *daños que acaso haya sufrido el mandatario.* Pero si éste obró libremente, es responsable de los daños, *pero sólo después del mandante.*

Si el mandante revoca oportuna y terminantemente el mandato dado, no es ya responsable de los daños. En tal caso el único responsable es el mandatario; aunque el precepto de la caridad puede presentar aquí graves exigencias para él. Si el mandatario se excede en la ejecución del mandato, o si por mera casualidad resulta un mal mayor que el intentado por el mandante, no estará éste estrictamente obligado en justicia a reparar ese exceso; pero si la ley lo obliga, no es menos justo que lo haga.

---

78. Para la historia de esta cuestión, cf. E. Hamel, *L'erreur sur la personne dans la damnification,* «Sciences Eccl.» 8 (1956), 335-384.
79. Cf. O. Schilling, *Lehrbuch der Moraltheologie* ii, 534.
La opinión contraria, sostenida por algunos autores, v. gr., por C. A. Damen, *Theol. Mor.* i. n.° 767, creo que pasa por alto aquel principio de que todas las consecuencias previsibles, sobre todo las de una mala acción, son imputables. No es justo que el inocente cargue con los daños, sino el culpable.
80. Cf. CIC., can. 2209ss.
81. Dz 1189; cf. CIC, can. 2209 § 3.

El *consejero* es responsable de los daños en la medida en que su *consejo es causa eficaz del perjuicio,* con tal que sea moralmente responsable del error o maldad del consejo. Si el consejero se vale de su cargo de consejero de oficio, o se sirve de fraudes y astucias para mover al aconsejado a ejecutar un daño, es tan responsable de los posibles perjuicios como el mandante. Lo que aquí se dice del consejero debe aplicarse también a aquel que mediante la *adulación,* la *lisonja* o la *súplica* empuja a otro a cometer un daño o lo retrae de la restitución. La mera *aprobación* dada a un subordinado, sobre todo tratándose de persona ignorante, puede ser causa eficaz de perjuicio, y obligar, por lo mismo, a la restitución.

Cuantos, por su voto, concurren de común acuerdo a la comisión de una injusticia, son solidariamente responsables, esto es, cada cual de toda ella. Lo son igualmente los que, salvando su voto, hacen posible que se tome un acuerdo injusto y que se ejecute.

El *encubridor* que apoya eficazmente al encubierto en la acción injusta o en la omisión de la reparación, se hace solidariamente responsable con él, si el perjuicio se hizo posible sólo gracias a su protección. Si su ayuda no sirvió más que para animar al malhechor, estará obligado a la restitución, pero sólo a prorrata.

La cooperación formal hace a todos los cooperadores positivos responsables — generalmente *in solidum* — en la medida y en el orden de la causalidad de su acción. La mera cooperación material, permitida en ciertas ocasiones, no entraña la obligación de la restitución.

La *cooperación negativa* consiste en la culpable omisión de cuanto se debía hacer para impedir la injusta damnificación de un tercero, a pesar de estar *obligado a ello en razón de un cargo o de cualquier otro compromiso legal.* Tal cooperación obliga a la restitución, a prorrata del influjo y después de los cooperadores positivos. Quien sólo por caridad estaba obligado a impedir el daño, no está obligado en justicia a repararlo. Mas la caridad podrá obligarlo, a veces, a alguna compensación.

Los criados y empleados son responsables en justicia *solamente en la esfera de su compromiso.* Quien recibe dinero por la omisión de una denuncia que debía hacer *por oficio,* está obligado a la restitución. Quien rehúsa o difiere el desempeño de las funciones que le impone su cargo, está obligado a la restitución. «Podría el *confesor* causar un perjuicio positivo a un tercero y estar, por lo mismo, obligado a restituir si, eximiendo a un penitente de la obligación de restituir, procediera *en forma gravemente culpable;* igualmente si con su proceder le insinuase esa voluntad. Pero si da una mala decisión de buena fe, no está obligado a la restitución, pero sí a instruir mejor al penitente, a ser posible [82].

---

82. O. Schilling, o. c., pág. 554.

El orden y la medida de la obligación de los diversos cooperadores y cómplices puede determinarse generalmente así: *primero tiene que responder* de todo el daño *el autor propio,* como principal culpable que es; por lo mismo el mandante, o quien se le equipare. Si no es posible decidirlo a restituir, entonces *vienen por turno,* primero el *mandatario,* y luego *los demás cooperadores,* primero los *positivos,* y luego los *negativos.* Si son varios los que han cooperado *en el mismo grado* de mandantes o como autores propios, *están todos obligados in solidum, es decir, que cada uno es responsable de resarcir todo el daño, en caso de que los demás no cooperen con la parte que les corresponde;* pero en tal caso tiene derecho a que los demás le compensen.

«Con mucha razón advierte san ALFONSO que a aquellas personas poco ilustradas, que no comprenden que deben restituir en lugar de las demás, les debe manifestar el confesor, *en general,* la obligación de restituir, sin señalarles cantidad determinada[83]. De lo contrario, fácilmente omitirán toda restitución[84].

8. *Obligación de restituir en razón de la violencia del derecho del prójimo a la integridad corporal, a la vida o a la castidad.*

a) Restitución por heridas o asesinato. El herido o la familia del difunto tiene estricto derecho a que se le reparen todos los daños y pérdidas de orden material que de allí provienen.

Las leyes de algunas naciones[85] dan pie para exigir una satisfacción pecuniaria por perjuicios que no rozan directamente con los bienes materiales. Mas prescindiendo de las leyes positivas y suponiendo que no hay daño en los bienes materiales, el causar injustamente dolores, injurias, etc., no impone restitución en sentido propio, pero sí una adecuada satisfacción o reparación en alguna forma.

Le son imputables a los dueños de fábrica los perjuicios en la salud o la vida que en ella reciben los trabajadores y empleados, si no han tomado las providencias indispensables para salvaguardarlos. En caso contrario, insinúa o pide la equidad que se dé una indemnización al que en ella ha sufrido algún accidente. Decimos esto sin perjuicio de lo que establezcan las leyes.

83. O. SCHILLING, l. c., pág. 555.
84. SAN ALFONSO, *Theologia mor.,* l. III, tr. 5, n.º 579.
85. Cf. Cód. civ. alemán, 847. El Código penal colombiano 622 admite, no impone, para ciertos casos de heridas y maltratos una compensación parcial en dinero.

Si el herido o el muerto es culpable, sólo será una exigencia de equidad el reparar, al menos parcialmente, los daños materiales. El que es provocado a duelo y mata al contrincante no queda exento de toda obligación de restituir a su familia.

b) Restitución por atentado contra la castidad. Tales delitos no originan la obligación de restituir en virtud de la justicia, sino cuando una de las partes ha cometido injusticia estricta, acompañada de perjuicio material. Si, por tanto, dos solteros se dan el mutuo consentimiento, no hay ninguna obligación de restituir. Pero si para que una muchacha consienta se la seduce con fraudes, mentiras, engaños, con promesa de matrimonio, o por otros medios semejantes, hay, de suyo, obligación de desposarla, o si se prevé que el matrimonio ha de ser infeliz, de resarcirle el daño, proporcionándole, en ciertos casos, como enseñan los autores, una dote conveniente, de modo que venga a quedar en buena posibilidad de conseguir esposo. Y decimos que de suyo existe esta obligación no por virtud de la promesa, que legalmente puede ser inválida, *sino a causa del engaño y del gravísimo atentado contra la caridad.* Debe, pues, el seductor hacer lo posible por colocarla en un estado lo más semejante posible a aquel en que se encontraba antes de la seducción.

Las leyes de casi todos los Estados establecen multas en dinero para tales casos; también *el seductor de la muchacha a quien hizo madre puede libremente convenir con ella en una suma conveniente para la crianza y educación del hijo natural:* tales multas no tienen propiamente el carácter de restitución, sino que se han dictado para *obligar al padre a cumplir con un deber que le impone la misma ley natural.* Las prestaciones impuestas por la ley suelen ser insuficientes desde el punto de vista de la justicia.

El que durante años entretiene a una joven con promesa de matrimonio y al fin la deja sin justo motivo, comete ciertamente una grave injusticia. Ése no debería contentarse con arrepentirse ante Dios, con orar y hacer obras de penitencia por la ofendida, y con pedirle excusas; debería absolutamente repararle todos los daños materiales que con su proceder pudo haberle causado, conforme a sus posibilidades y mientras ella no renuncie a dicha reparación.

Toda *mujer violada* tiene el derecho no sólo de exigir reparación de todos los daños que puedan considerarse como de orden material, sino de pedir una multa por el sufrimiento y la injuria padecidos; mucho más cuando así lo establece la ley, lo que de hecho sucede casi en todas las naciones cultas. El *adulterio* es siem-

pre un grave atentado contra la justicia; y si del pecado nace una criatura, constituye un perjuicio injusto contra los bienes del consorte y de los hijos del matrimonio. La reparación de esos perjuicios debe hacerse muy prudentemente, de manera que no vaya a dar en tierra con el honor y la paz de la familia, que son bienes muy superiores. Si la paternidad adulterina ha quedado oculta, el padre podría reparar mediante regalos ocasionales o por un legado a la familia, y la madre haciendo mayores economías y aplicándose más al cumplimiento de sus deberes domésticos.

9. *Restitución por defraudación de impuestos*

Es ésta una cuestión que presenta graves dificultades, no sólo teórica sino también prácticamente. Una cosa es cierta, y es que los impuestos injustos no obligan en conciencia, pero *sí hay obligación en conciencia de pagar los que son justos y necesarios* (cf. Mt 22, 21; Rom 13, 6ss)[86]. Los autores están asimismo contestes en afirmar que, si al esquivar unos el pago de los justos impuestos, se ven otros obligados a pagar más, hay indudablemente obligación de restituir, por lo menos en razón del perjuicio que se hace al prójimo, con el cual se viola la justicia conmutativa. A mi parecer, está también fuera de duda que el defraudar los impuestos indirectos que afectan a las mercancías, y que en realidad salen de los compradores, obliga estrictamente a la restitución.

El caso es diferente si surge una *duda invencible acerca de la justicia de un impuesto,* o de la magnitud del mismo, lo que puede suceder, sobre todo, con los nuevos impuestos. En tal coyuntura el deber de satisfacer el gravamen sólo es dudoso. ¿Se quebrantará, pues, la justicia, defraudándolo, y habrá obligación de restituir? Es aquí donde no están de acuerdo los autores. Me parece probable la opinión de quienes afirman que la presunción está aquí en favor del *derecho del Estado,* y que, por consiguiente, si la duda es invencible, el impuesto se ha de tener por justo. Exceptúase naturalmente el caso de un gobierno perverso y sin conciencia que no pueda invocar a su favor tal presunción de derecho. Con todo, no me atrevería a tachar de improbable la opinión de quienes afirman que, por lo menos *post factum,* no se debe imponer la restitución por la defraudación de un impuesto dudosamente justo. Al exigir la restitución, el confesor habrá de tener en cuenta la situación del penitente.

86. Lo que decimos en varios lugares sobre la obligación de pagar los impuestos también se aplica evidentemente a la de hacer la declaración tributaria en vista de los mismos, suponiendo siempre que son justos. Si son injustos, puede buscarse una escapatoria. Nótese, además, que algunos autores dejan aún pendiente la cuestión de si muchas leyes de impuestos y de aduanas no serían más que simples leyes penales.

El sobornar a los empleados del fisco, a los aduaneros, etc., es indudablemente una injusticia contra el Estado, que impone la obligación de restituir, excepto en el caso de que uno busque nada más que escapar a exigencias evidentemente injustas. Los mismos empleados que, dejándose sobornar, no cobran los impuestos o aranceles justos, cometen injusticia, y están asimismo obligados a la restitución, a prorrata con los sobornadores. Para apreciar la culpabilidad grave de la defraudación se puede tomar como límite inferior, a partir del cual obliga *gravemente* a la reparación, la que constituye materia absolutamente grave (unos 25 dólares USA).

No es raro el caso de personas a quienes se hace extraordinariamente difícil el pago de ciertos impuestos, por otra parte justos en sí mismos. El pago del impuesto les hace perder el negocio, o pone a la familia ante la miseria... no se imponga, en tal caso, la restitución, pues ello cede en beneficio del mismo Estado.

En lo que respecta a la medida de la restitución, se presentarán con frecuencia casos en que no sea posible determinar nada con precisión; será el caso, sobre todo, cuando el defraudador puede objetar el pago de otros elevados impuestos que ya ha pagado, y las cargas sociales a que contribuye.

La *legislación fiscal* debe ser tal que, en vez de dificultar la moralidad tributaria, es decir, la delicadeza de la conciencia, la facilite.

O. v. Nell-Breuning, *Steuerverfassung und Steuergewissen,* «Stimmen der Zeit», 118 (1929) 254-268.
F. Hamm, *Zur Grundlegung und Geschichte der Steuermoral,* Tréveris 1908.
J. Höffner, *Eigentumsbegriff und heutige Besteuerungsgrundsätze vom Standpunkt der Moral,* «Steuer und Wirtschaft», 1952, 376-386.
G. Ermecke, *Moraltheologische Grundsätze zur Zollmoral und Zollgesetzgebung,* «Theologie und Glaube», 42 (1952) 81-97.
C. N. Porkinson, *Alles von unserem Gelde. Eine Studie über Steuern,* Dusseldorf 1960.
Ch. Chardin, J. Delepierre, *Frauder ou payer ses impôts?,* Bruselas 1962.
O. Schobesberger, *Steuermoral,* en «Theol.-prakt. Quartalschr.» 114 (1966) 35-39.

10. *Modo y circunstancias de la restitución*

Quien tiene en su poder un objeto ajeno debe devolver, en lo posible, ese mismo objeto individual, a no ser que, por el uso, haya perdido su valor. Para evitar disgustos u otros graves daños, como la desconfianza, podría restituirse haciendo algún regalo, o por un legado.

La obligación de restituir pasa a los herederos. Por consiguiente, el que sabe que lo heredado es, en su mayor parte, un bien adquirido injustamente, debe hacer lo posible para restituir aproxi-

madamente lo que corresponde a la parte injustamente adquirida.

Cuando la obligación de derecho natural de restituir y la del derecho positivo no coinciden exactamente, se ha de aplicar el siguiente principio: *Si la obligación más extensa es la de derecho natural, hay obligación en conciencia de cumplirla;* si es la de derecho positivo, también hay obligación de cumplirla, por lo menos *después de sentencia judicial.* Pero no puede un rico exigirle a un pobre una restitución legal superior a la de derecho natural, si ello implica para él un sacrificio desproporcionado.

11. *La persona a quien se ha de hacer la restitución*

En principio, es al perjudicado a quien se ha de restituir, esto es, al dueño, a su heredero, o, a veces, a sus acreedores. Cuando concurren varias restituciones, el *pobre pasa antes del rico,* primero los asalariados y pequeños artesanos, después vienen los créditos privilegiados: costas judiciales, expensas funerales, gastos de la enfermedad y deudas hipotecarias; por último, lo que se debe por delito. Es evidente que no se pueden hacer gastos innecesarios en beneficio propio, si con ello se retarda o se pone en peligro la restitución debida. No se puede restituir *ad libitum* al dueño o a los pobres. A veces puede invertirse la restitución en *obras pías,* es decir, en limosna para los pobres, o en las obras de la Iglesia; pero esto sólo es lícito cuando no puede encontrarse al legítimo dueño o acreedor, o cuando sólo puede restituírsele a él con perjuicio propio desproporcionado o con gastos extraordinarios; pues en tal caso hay que suponer que el dueño no quiere exigir a los damnificadores que le restituyan a costa de sacrificios que la caridad le veda exigir. Si un comerciante, mediante pequeños fraudes, hubiese amontonado una gran fortuna y no pudiese restituir a los perjudicados, o no lo pudiese sino con gran perjuicio, al hacer la restitución en la persona de los pobres, debería beneficiar primero a los pobres del lugar.

Pienso que la restitución ha de hacerse igualmente a los pobres, cuando el perjudicado es un rico cuya conducta es *notoriamente* desconsiderada con los pobres, y aun injusta. De este modo se compensaría un tanto su injusticia con ellos. De acuerdo también con que se puede restituir a un acreedor del perjudicado, cuando se sabe que es el único modo de que éste le pague. Pero, en principio, es al dueño, o sea al perjudicado, a quien debe restituirse, por más rico que sea. Fuera de este caso bien preciso, ningún particular tiene el derecho de sacar una restitución obligada de su cauce normal para aplicarla a obras sociales.

Quien debe restituir a una *persona jurídica* debe, de suyo, hacerlo a la misma y con igual exactitud que se debería a un particular.

Es cierto que muy a menudo es difícil establecer quién es el verdadero perjudicado, cuando el perjuicio se ha cometido contra una compañía de seguros, pues la misma puede estar también asegurada.

Digamos, pues, que, dada la situación actual de la propiedad, tratándose de restituir al Estado, a los organismos oficiales y a otras compañías de gran envergadura, por lo general se cumple con la restitución invirtiendo la correspondiente cantidad en beneficio de los pobres y de obras para beneficio común. Claro está que, de suyo, es al Estado mismo a quien se ha de restituir, cuando a él se ha perjudicado. Pero como las instituciones de educación y caridad se han dejado, en no pocas partes, al cuidado del Estado, es muy justo que las restituciones, en vez de ir a parar inmediatamente al fisco, se empleen en favor de aquellos pobres o instituciones por las que el Estado debe interesarse más en virtud de la justicia social o legal. En los países en los que han debido fundarse escuelas confesionales, que no reciben ninguna ayuda oficial, a pesar de que los padres de familia que las fundaron tienen que contribuir, como todos los demás, para las escuelas del gobierno, al tener que hacer una restitución al Estado, bastaría dar para esas escuelas, que *son el acreedor más inmediato del Estado.* Por otra parte, es fácil restituir al Estado mismo comprando y destruyendo billetes de sus Bancos de emisión. No debe nunca el confesor imponer a un penitente que restituya al Estado en circunstancias tales que puedan ocasionarle un enjuiciamiento, pues así se haría odioso el sacramento de penitencia. Pero tampoco debe portarse de manera que puedan persuadirse los penitentes de que no hay por qué hilar muy delgado respecto de la justicia con el Estado. Cuando se realizan las condiciones para poder restituir en la persona de los pobres y el que debe restituir es también pobre y sufre necesidades, puede considerarse dispensado, o mejor dicho, no está obligado a restituir mientras dure su pobreza[87]. Pero si su pobreza es el efecto de la pereza o del despilfarro, no se extingue simplemente y para siempre su obligación de restituir; en fuerza de la misma debe aplicarse mejor al trabajo y a la economía.

12. *Expiración de la obligación de restituir*

Se extingue o se aplaza la obligación de restituir cuando no puede satisfacerse sino a costa de excesivos perjuicios propios, como la pérdida del honor, del propio tenor de vida o de la profesión, el grave escándalo que se daría, una apremiante y prolongada miseria... Lo cual no se aplica, sin embargo, cuando la postergación

87. «Es insostenible la aplicación de los casuistas, afirmando que el ladrón podría invertir *en su provecho propio* el bien ajeno, o parte de él, en caso de ser pobre. El que es absolutamente pobre, tampoco puede restituir absolutamente nada. Pero si su pobreza no es tanta que lo dispense de restituir a un dueño *conocido,* continúa también subsistiendo la obligación respecto de un dueño *desconocido»* (MAUSBACH-ERMECKE, *Katholische Moraltheologie,* tomo III, Munster 1953, 248).

u omisión de la restitución lanzara al perjudicado en igual o peor situación de miseria; pues ha de salvaguardarse siempre aquel principio de que el perjudicado pasa antes que el damnificador. Puede diferirse la restitución, aunque por entonces fuera ya posible, si se prevé que dentro de un corto plazo podrá hacerse con perjuicio notablemente inferior. Si un grave perjuicio, conexo con la restitución, dispensa de hacerla inmediatamente, no quita definitivamente su obligación. Por eso el damnificador que se encuentra en tales circunstancias debe esforzarse, con un cuidado correspondiente a la gravedad de su obligación, por ponerse en situación de cumplirla lo antes posible.

Se extingue para el poseedor de buena fe la obligación de restituir, cuando no le ha sido posible dar con el dueño, después de hacer las pesquisas que la importancia del objeto requería. No sucede lo propio con el poseedor de mala fe, pues si no hay verosimilitud de encontrar al dueño, ha de restituir en la persona de los pobres, o invirtiendo el valor en obras buenas.

Se extingue la obligación de restituir por la libre condonación del dueño, o por un arreglo formal entre acreedores y deudores, o por la compensación, conforme a las leyes.

Así el criado no tiene que restituir a su amo si éste le ha reducido el salario debido por su trabajo en un tanto igual a lo que debía restituir. Otro medio de extinguir la obligación de la restitución a un patrono es aplicarse con mayor cuidado y espíritu de responsabilidad al trabajo. Si consta con seguridad que existió la obligación de restituir, pero se ofrece ahora la duda estricta de si ya se satisfizo dicha obligación, debe, por lo general, cumplirse, sobre todo si el acreedor la exige. El hecho de que la parte contraria insista en la exigencia, decidirá la duda en su favor en la mayoría de los casos. En aquellos otros en que no existe demanda, el simple probabilismo puede decidir que no se está obligado sin más a restituir existiendo la probabilidad de haber restituido ya. Esto será justo cuando el confesor no puede en absoluto urgir la restitución. Lo más conveniente es un arreglo pacífico, o, cuando el asunto ha de permanecer oculto, al menos una restitución parcial.

Una *condonación pontificia* no suprime nunca los derechos de terceros; pues no hace más que remitir la restitución de los bienes eclesiásticos o de deudas para obras pías. Por así decirlo, en este caso se trata de una renuncia de la Iglesia a la restitución en vista de una dificultad especial.

El confesor deberá, a veces, exigir la restitución, ora total, ora parcial, como condición para recibir la absolución. Pero, cuando no hay motivo para dudar de la firme y leal voluntad del penitente de restituir a su debido tiempo, puede darle la absolución aún antes de realizada la restitución.

V. Vangheluwe, *De restitutione facienda ob stuprum aut fornicationem, ob adulterium,* «Coll. Brug.», 44 (1948) 226-233.

S. Borghese, *Il risarcimento dei danni alla donna sedotta,* «Foro Italiano», 1950, 127ss.

R. Egenter, *Zur Frage der Restitutionspflicht bei ungerechter Schädigung,* «Festchrift für Eichmann», Paderborn 1940, 528-529.

K. von Hohenlohe, *Gründe der Schadenersatzpflicht in Recht und Moral,* Ratisbona 1914.

K. Weinzierl, *Die Restitutionspflicht in der Frühscholastik,* Munich 1936.

O. von Nell-Breuning, *Wiedergutmachung,* «Trierer Theol. Zeitschr.», 58 (1949) 286-297.

H. Kostrzanski, O. Cist., *De culpa theologica in problemate restitutionis damni,* Washington 1952.

S. Navarro, *El poseedor de buena fe y la restitución,* «H. Cl.» 52 (1960) 144-145.

J.E. Quill, *Restitution to the Poor. Its Origine, Nature and Extent,* Milwaukee 1961.

Capítulo tercero

BASES DE UN ORDEN ECONÓMICO EN CONFORMIDAD CON LAS LEYES DE LA CREACIÓN Y DE LA REDENCIÓN

La cuestión del orden en la propiedad y en el uso de los bienes terrenos conforme a las exigencias de la creación y de la redención, se concretiza, desde la época de los padres, en la cuestión del derecho de propiedad (I). Hoy, frente al capitalismo liberal y a las múltiples formas del socialismo, es indispensable poner de relieve la naturaleza propia del orden cristiano en la vida económica (II), y aplicar sus principios a las relaciones entre capital y trabajo, para lograr una plena incorporación social de la clase trabajadora.

I. PROPIEDAD PRIVADA Y PROPIEDAD COMÚN

Dios destinó los bienes de la tierra para todos los hombres. Son, pues, como notan especialmente los santos padres, *el bien común de toda la familia humana, como propiedad que son del Padre común que está en los cielos*[1].

Es éste un carácter esencial a los bienes materiales, inseparable de ellos. No habrá, pues, recta organización de la propiedad mientras una parte de la humanidad quede excluida del trabajo digno y del disfrute de los bienes necesarios a su subsistencia. Por esta razón, la función más elemental e inadmisible de la riqueza, desde el punto de vista del derecho natural, es *su función social,*

1. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 69. Al afirmar santo Tomás que *secundum ius naturale omnia sunt communia* (ST II-II, q. 66, a. 2), no hace más que resumir la tradición. Según eso, la división en propiedad privada es sólo conforme al derecho natural secundario.

tan propia de los dones universales de nuestro común Padre, que no se desvanece ni con la división de la riqueza en la propiedad privada.

1. *La propiedad familiar*

La más primordial e inalienable división de este bien común de la familia humana en propiedades privadas, se justifica en primer término por las necesidades de la *unidad familiar,* no de la unidad individual[2].

> Por ser la familia la más primordial unidad de amor y de vida, tiene derecho natural sobre los bienes materiales, indispensables para asegurar su subsistencia y su desarrollo moral[3].

En esta tesis no es necesario restringir la familia a la simple unidad de padres e hijos. La familia, como unidad de vida y de existencia económica, se puede aplicar también a la unidad familiar superior del clan o de la tribu, tal como existió en los tiempos y regímenes patriarcales.

La misma naturaleza impone a los padres la obligación de velar personalmente por la alimentación, vestido y educación de sus hijos. Sería antinatural que viniera otro a descargarlos completamente de esa obligación. Por lo mismo, deben tener el derecho de adquirir y poseer cuanto les es indispensable para cumplir con su obligación. Además, los padres, o mejor, toda la familia, deben a sus allegados cuidados que se extienden más allá de la tumba: de ahí emana el derecho hereditario, o sea el derecho a mantener cierta estabilidad de la propiedad familiar.

Las dificultades para justificar la posesión individual provienen, en gran parte, de que se toma como sujeto primero del derecho de propiedad al individuo con sus propias necesidades personales. La sola consideración del individuo en sí mismo ha dado por

2. Lo que decimos de la familia, se aplica, más o menos por los mismos motivos, a las asociaciones similares y a las comunidades mayores, eclesiásticas o no, suponiendo que dichas asociaciones son moralmente buenas. La razón fundamental es que dichas asociaciones no pueden conseguir su finalidad moral sino sirviéndose de los bienes materiales.

3. No tenemos aquí especialmente en cuenta la propiedad privada en su acepción estricta, sino que hablamos, en general, de la organización de la propiedad en vista de la familia. También santo Tomás, en la ST II-II, q. 66, a. 1, habla sólo de la propiedad y dominio en general, y luego en el artículo 2 viene a tratar el asunto de la propiedad privada, en sentido estricto. Cf. A. F. UTZ, *Die deutsche Thomasausgabe,* tomo 18, pág. 492. Cf. B. HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona [2]1966, cap. «Familia y economía», p. 508-530, y «Familia y profesión», p. 531-564.

resultado una especie de «idolatría de la propiedad», pues se llegó a desconocer el supremo dominio de Dios y el derecho común de propiedad que incumbe a la entera familia humana. No fue ya el verdadero concepto de la propiedad el que presidió las relaciones con el prójimo, sino simplemente el intercambio comercial. Por eso se llegó a pensar que la justicia conmutativa era la única fuerza moral del orden. Las disposiciones estatales, relativas a la propiedad, no tuvieron en cuenta primordialmente a la familia, sino exclusivamente al individuo.

Dentro de la familia, y principalmente por razón de una familia, tiene el individuo el derecho a la propiedad individual.

Sin duda que el ideal moral sería que, dentro de la familia, todo fuera perfectamente común. Pero hay objetos que, por su naturaleza, se destinan al uso principal o exclusivo de cada uno de los miembros de la familia, como son los vestidos. También fue un ideal, por muchos siglos realizado, el que la familia entera, aunando sus esfuerzos, suministrase a sus diversos miembros lo necesario para fundar una nueva familia, ora permaneciera ésta económicamente unida a la familia madre, aunque con su posesión particular, ora se organizase por separado.

Como hoy día la unidad y solidaridad de la familia ha quedado destruida, o por lo menos muy resquebrajada social y económicamente, es inevitable que como sujeto del derecho de propiedad se tome en cuenta sobre todo al individuo. *Pero toda evolución jurídica que contribuya a rebajar el poder de la familia como sujeto de la propiedad, trabaja para la ruina de la familia y de la sociedad.* En todo caso, el individuo no puede olvidar que sus ganancias y capitales han de redundar en beneficio de su propia familia, y aun, en cierto modo, en beneficio de la gran familia humana, que es la gran familia de Dios. En esta perspectiva es donde mejor se comprende la gran importancia moral del *ahorro*[4]. El joven que sabe ahorrar presta un verdadero servicio a la comunidad social, puesto que, en vez de malgastar todo el fruto de su trabajo, aumenta la suma de bienes de la misma, eleva el bienestar común y extiende las posibilidades de la producción y el trabajo; con tal, empero, que coloque bien sus economías. Pero el beneficio social por excelencia del ahorro es el que redunda en bien de la propia familia, aunque no esté

4 Cf. O. von Nell-Breuning, *Das Ethos des Sparens in der Keynesschen Kritik*, «Die Neue Ordnung» (1953), 18 30 Id., *Wirtschaft und Gesellschaft heute* II, 193-208.

aún constituida. La joven o el joven que aspira al matrimonio y que, en virtud de la organización de la propiedad hoy día en vigor, entra a ser dueño desde luego de sus economías, si las hace, se porta ya como verdadero «padre», o como verdadera «madre». Así empieza ya a cumplir, con formalidad, sus futuros deberes de alimentar y educar una familia.

La facilidad que se ofrece al joven de poder ganar y gastar a su arbitrio desde muy pronto, con la consiguiente facilidad para derrochar o para crearse exageradas ambiciones o necesidades, no ofrece las mejores garantías para formar más tarde una familia sana y patriarcal, a no ser que una sabia educación social venga a prepararlo para el disfrute prematuro de su independencia.

El lujo exagerado tiene un efecto *antisocial,* porque es como un insulto y una provocación a las clases menos pudientes. Es, sobre todo, un escándalo para las familias numerosas, casi siempre pertenecientes a las clases necesitadas.

2. *Derecho de propiedad*

a) Razón teológica del derecho de propiedad

La Sagrada Escritura supone que la institución de la propiedad privada, sobre todo en forma de propiedad familiar, es moralmente buena. El decálogo defiende la propiedad privada y común contra todo ataque injusto. «No hurtarás» (Ex 20, 15). Todo deseo desordenado de la propiedad ajena es pecado: «No desearás la casa de tu prójimo, ni la mujer de tu prójimo, ni su siervo, ni su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada de cuanto le pertenece» (Ex 20, 17). El hecho de que junto al buey y al asno se mencionen el siervo y la sierva indica que interviene un elemento condicionado por el tiempo.

El concepto veterotestamentario de propiedad está estrechamente relacionado con la soberanía de Dios». «La tierra es mía, y vosotros sois en lo mío como peregrinos y extranjeros» (Lev 25, 23). La tierra, en cuanto feudo de Dios, es herencia del pueblo, en la que cada tribu y cada familia tienen su patrimonio (cf. Ios 13-19).

Las amonestaciones del Señor a purificar el corazón de todo apego a las riquezas, a la renuncia *voluntaria,* en aras de una vocación especial, la *recomendación de dar limosna* de lo que se posee (Mt 6, 2ss; Lc 11, 41; 12, 33), la confirmación del mandamiento que prohíbe el robo (Mc 10, 21), suponen necesariamente el reconocimiento de la institución de la propiedad privada.

Los estudios recientes señalan una diferencia entre la posición

de los *padres* y la de los *teólogos modernos* respecto de la propiedad privada; aunque la diferencia no alcanza a establecer absolutamente ninguna oposición entre ellos.

Los padres consideran el derecho y el uso de la propiedad fundamentalmente desde el punto de vista de la caridad, al paso que muchos manuales de teología moral, desde el siglo XVI acá, tratan la misma cuestión, casi exclusivamente en el tratado de la justicia, y preponderantemente en el de la justicia conmutativa. Pero ni los santos padres negaron la justicia conmutativa, ni los teólogos modernos la obligación de la caridad.

Los padres de la Iglesia hablaban a un mundo pagano, sumergido en el amor a los bienes terrenos y movidos por el entusiasmo de la fe. Su principal cuidado era proclamar los derechos soberanos de Dios, Padre común de todos los hombres, para llegar, por allí, hasta señalar la obligación social que pesa sobre toda riqueza. Y aun, movidos por el entusiasmo de una Iglesia todavía joven y por la consideración de la Iglesia primitiva de Jerusalén, pensaban que era posible establecer el *comunismo de la caridad* enteramente voluntario, con la repartición recíproca de los bienes. La idea de la lucha de clases para llegar a un comunismo estatal forzoso, que negara o suprimiera el derecho a la propiedad, estaba tan lejos del pensamiento de los padres que ni siquiera creyeron necesario establecer filosóficamente el derecho de propiedad privada. Además, no pocas declaraciones suyas pueden ser muy bien simples exageraciones retóricas[5].

La doctrina de los padres es *que la propiedad está esencialmente destinada a servir a la caridad* y que la riqueza es una tremenda desgracia si falta el amor servicial.

La tarea de la teología moral de hoy coincide con la de los padres; como ellos, estamos ante la idea mundana y anticristiana de la propiedad. En el derecho romano, lo mismo que en la época del individualismo, que está desapareciendo, la propiedad privada se consideró, más o menos, como un fin absoluto. Parecía que iba a morir la idea de que el sentido y la justificación de la propiedad estribara sobre todo en su contribución al desarrollo *moral* de la personalidad, en cuanto hecha para la comunidad, y, de rechazo, en el servicio que debía prestar a la familia y a la sociedad. El derecho romano daba esta definición del derecho de propiedad privada: *ius utendi et abutendi:* derecho de uso y de consumo, que el pueblo interpretaba, a veces, por «*derecho de uso y abuso*». No podían los padres tener interés en defender tal definición, puesto que el punto de vista teológico es fundamentalmente diverso del puramente jurídico.

Nótese que tal definición es una definición jurídica y nada más que jurídica, y quiere decir: desde el punto de vista del derecho, esto es, de la protección legal, asegurada por el derecho romano, y también por el derecho

5. Cf. en K. FARNER, *Christentum und Eigentum bis Thomas von Aquin*, Berna 1947, un ejemplo típico de las interpretaciones tendenciosas que de la teología de los santos padres presenta el «socialismo religioso».

moderno, a todo dueño se le garantiza que nadie puede impedirle hacer de sus bienes lo que a bien tenga, con tal, empero, que no lesione los derechos ciertos de un tercero. Igualmente la simple justicia conmutativa como tal, sólo tiene en vista el no lesionar ningún derecho ajeno que pueda comprobarse por las reglas de la estricta igualdad de cambio. La moral cristiana exige, ante todo, una visión mucho más amplia.

Las declaraciones del magisterio de la Iglesia han de entenderse en su contexto histórico. La doctrina social de los papas a partir de León XIII es por una parte enfrentamiento a los errores del comunismo y por otra una liberación gradual del concepto individualista de la propiedad del siglo pasado. León XIII enseña con energía: «El derecho a la propiedad privada, otorgado no por ley humana sino por ley natural, no puede ser abolido por el Estado»[6]. Pío XI pone más de relieve la sociedad doméstica: «Siempre ha de quedar intacto e inviolable el derecho natural a poseer privadamente y transmitir los bienes por medio de la herencia; es derecho que la autoridad pública no puede abolir, porque el hombre es anterior al Estado y también porque la familia, lógica e históricamente, es anterior a la sociedad civil»[7]. Pío XI y los últimos papas subrayan aún más que León XIII la «función social», el deber social que recae sobre toda propiedad y que debe expresarse en la justicia social (llamada también justicia del bien común)[8]. El concilio Vaticano II resume armónicamente la evolución de la doctrina hasta el presente: «La propiedad, como las demás formas de dominio privado sobre los bienes exteriores, contribuye a la expresión de la persona y le proporciona ocasión de ejercer su función responsable en la sociedad y en la economía. Es, por tanto, muy importante favorecer el acceso de todos, individuos o comunidades, a algún dominio sobre los bienes externos. La propiedad privada, o un cierto dominio sobre los bienes externos, aseguran a cada cual una zona absolutamente necesaria para la autonomía personal y familiar, y deben ser considerados como prolongación de la libertad humana. Por último, al estimular el ejercicio de la tarea y de la responsabilidad, constituyen una de las condiciones de las libertades civiles»[9]. La postura del concilio es claramente favorable a la institución de la propiedad privada junto a diversas formas de propiedad común. Pero la formulación no es

6. LEÓN XIII, *Rerum novarum*, n.º 37, CED, 371.
7. PÍO XI, *Quadragesimo anno*, que cita *Rerum novarum*, n.º 6 y 10. CED, 400, n.º 18; cf. JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, AAS 53 (1961), p. 428-429.
8. Cf. *Quadragesimo anno*, n.º 15ss, CED, 399; PÍO XII, *Radiomensaje de pentecostés* 1941, AAS 33 (1941) p. 199; JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, AAS, 53 (1961) p. 430.
9. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 71.

apodíctica. Tan sólo se indican razones de derecho natural (personales y sociales). La tradición teológica ve en la doctrina de la propiedad privada una parte del «derecho natural aplicado (secundario) y complementario» [10]. El que alguna ordenación digna del hombre haya de estribar en el uso de los bienes dados por Dios y creados mediante el trabajo es exigencia primordial del derecho natural. La tradición se inclina por la interpretación de que la institución de la propiedad privada es necesaria en última instancia con miras al estado de la humanidad caída. Que en cuanto institución la propiedad privada fuese necesaria o sólo conveniente para un hombre paradisíaco, es una cuestión teológica abierta [11]. Así pues, la comprensión de la propiedad privada está condicionada por la historia.

Desde el punto de vista del derecho natural y de la historia, la razón de la institución de la propiedad privada sólo puede resumirse así:

1. El hombre apetece naturalmente la propiedad [11a], para poder así *desarrollar su personalidad, asegurar su independencia, asistir a su familia y socorrer al prójimo.* La misma naturaleza empuja al hombre a asegurar el porvenir propio y el de los suyos, puesto que es un ser que domina su propio desarrollo y que, por lo mismo, considera el pasado para modelar el porvenir.

2. Por constituir la *familia* una unidad de vida, de educación y de régimen económico, requiere para su desarrollo moral y material un mínimo de propiedad privada.

3. La propiedad privada es uno de los medios más adecuados para mantener la *paz* y la *seguridad* dentro de la sociedad.

4. La propiedad privada desempeña también una función social por el hecho de que, con ella, se despierta el interés personal y la preocupación de los individuos y de la familia, y se aprovechan mejor los bienes que para su beneficio posea una comunidad [12].

5. La propiedad privada posibilita el *intercambio y la libre colaboración* en el desarrollo de la economía, con su benéfico efecto de acercamiento social.

6. La institución de la propiedad privada permite llegar a la fecunda *organización natural de la asociación libre*, al organismo social viviente, mientras que la propiedad exclusivamente colectiva da por resultado el simple *colectivismo*, esto es, un hacinamiento forzoso y amorfo. La propiedad privada, convenientemente distribuida, *produce una provechosa división del poder* y previene un peligroso acaparamiento de todas las fuerzas por el Estado.

En nuestro tiempo, el Estado, que se cree omnipotente, quiere absorberlo todo; de ahí que la propiedad privada adquiera una especial importancia para *conservar la libertad social* y la independencia frente al poder estatal.

10. J. MESSNER, *Das Naturrecht,* Innsbruck-Viena 1950, 716, cf. I-II, q. 94, a. 5.

11. Cf. L. SOUSBERGHE, S.I., *Propriété «de droit naturel», Thèse néoscolastique et tradition scolastique,* «Nouv. Rev. Théol.» 72 (1950), 580-607; sobre lo mismo «Herder-korr.» 7 (1951), 269-274 y «Dokumente» 7 (1951), pág 123ss.

11a. Cf. SANTO TOMÁS, *In librum 9 Ethicorum lectio* a a.

12. Cf. J. MESSNER, *Das Naturrecht,* 718.

O. WEINBERGER, *Die Wirtschaftsphilosophie des Alten Testamentes,* Viena 1948.

H. BÜCKERS, C. SS. R., *Die biblische Lehre vom Eigentum,* Bonn 1947.

E. GRIN, *Les exigences de l'Évangile et la question sociale,* «Revue de Théol. et de Philos.», 38 (1950) 83-96.

O. SCHILLING, *Reichtum und Eigentum in der altkirchlichen Literatur,* Friburgo de Brisgovia 1908.

—, *Der kirchliche Eigentumsbegriff,* Friburgo de Brisgovia 1920.

F. TILLMANN, *Besitz und Eigentum bei Basilius dem Grossen,* «Aus Ethik und Leben», Munich 1931, 33-42.

G. SQUITTIERI, *Il preteso communismo di S. Ambrogio,* Sarno 1946.

H. C. GRAEF, *La vertu de pauvreté chez les Pères Grecs,* «Vie Spirit», Suplemento, 10 (1957) 127-132.

H. RONDET, *Richesse et pauvreté dans la prédication de saint Augustin, Saint Augustin parmi nous,* París 1954, 111-148.

A. BURGHARDT, *Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus,* Munich 1955.

P. DESQUEYRAT, *La propriété,* París 1939.

A. DE QUERVAIN, *Ruhe und Arbeit, Lohn und Eigentum,* Zollikon 1956.

W. SCHMIDT, S. V. D., *Das Eigentum in den Urkulturen,* Munster 1937.

—, *Das Eigentum bei den Völkern der Urkultur,* «Salzburger Hochschulwoche», 1946, Salzburgo 1948, 193-214.

R. AUBENAS, *La conception de la propriété depuis les invasions germaniques jusqu'à la Révolution,* «Économie et Humanisme», 1943, 33-48.

A. BRUNNER, *Besitz,* «Stimmen der Zeit», 146 (1950) 90-98.

H. PAISACC, *Personne et propriété,* «Économie et Humanisme», 1942, 329-347.

G. KLIESCH, *Individual- und Sozialnatur des Eigentums,* «Die neue Ordnung», 9 (1955) 65-73.

E. WELTY, *La ordenación de la vida económica. El trabajo y la propiedad,* en *Catecismo social* III, Herder, Barcelona 1965.

E. MOUNIER, *De la propriété capitaliste à la propriété humaine,* París 1936.

P.-R. RÉGAMEY, *La pauvreté,* París 1941.

M. RIQUET, *Le chrétien face à l'argent,* París 1947.

C. BOULOGNE, *L'argent,* Lyón [3]1949.

Le rôle de la charité, Semaine Sociale du Canada, Montreal 1951.

C. G. SCHWEITZER, *Von Luther zur modernen Industriewelt,* Berlín 1957.

J. MESSNER, *Sociología moderna y derecho natural,* Herder, Barcelona 1964.

O. VON NELL-BREUNING, *Ist Eigentum eine Ordnungsmacht?,* «Gewerkschaftliche Monatshefte» 9 (1958) 452-573.

C. VON CORVIN-KRASINSKI, *Über die Krise des modernen Sondereigentumsbegriffes,* Friburgo de Suiza ²1958.
F. KLÜBER, *Der Ort des Privateigentums im System des Naturrechts,* «Die neue Ordnung» 13 (1959) 81-97.
F. SPIEGELHALTER, *Eigentum und Wirtschaftsordnung,* Paderborn 1959.
O. VON NELL-BREUNING, S. I., *Wirtschaft im Wandel. Unwandelbares im Naturrecht,* «Ordo socialis» 7 (1959) 18-34.
«Herderkorrespondenz» 13 (1959) 495-501: *Eine Kontroverse über die Eigentumsbildung.*
M. BRUGAROLA, *Propiedad moderna y capitalismo popular,* Razón y Fe, Madrid 1963.
G. DIDIER, *Desinterés del cristiano,* Desclée, Bilbao 1964.
F. M. LÓPEZ MELUS, *Pobreza y riqueza en los evangelios,* Studium, Madrid 1963.
Y. CONGAR, *El servicio y la pobreza en la Iglesia,* Estela, Barcelona 1964.
H. FANDRÉ, *Zum Problem der Steuerung des Eigentums an Unternehmungen,* Berlín 1961.
G.W. LOCHER, *Der Eigentumsbegriff als Problem evangelischer Theologie. Studien zur Dogmengeschichte und systemat. Theologie,* t. 5, Zurich - Stuttgart ²1962.
F. KLÜBER, *Eigentumstheorie und Eigentumspolitik. Begründung und Gestaltung des Privateigentums nach katholischer Gesellschaftslehre,* Osnabrück 1963.
C. VON KORVIN-KRASINSKI, *Grundunterscheidungen im Naturrecht auf Eigentum,* en «Die neue Ordnung» 17 (1963) 91-103.
O. VON NELL-BREUNING, *Das Eigentum in der modernen Industriegesellschaft,* en «Die neue Ordnung» 18 (1964) 367 s.
A.A. CROSARA, *De descriptione differentiarum redituum familiarum. Quaestio de factis attinentibus ad iustitiam distributivam,* en «Angelicum» 41 (1946) 1-17.
F. GRONER, *Der aristotelische Einfluss auf die Privateigentumslehre des hl. Thomas von Aquin in der Summa theologica,* en *Moral zwischen Anspruch und Verantwortung* (miscelánea en honor de W. SCHÖLLGEN), Dusseldorf 1964, 206-215.
J.Y. CALVEZ, *La propriété est-elle réactionnaire?,* en «Revue de l'Action populaire», n.° 189 (1965) 661-673.
J.M. SERRANO, *Doctrina de Juan Luis Vives sobre la propiedad y el trabajo y su repercusión en las instituciones sociales contemporáneas,* en «Salmanticenses» 12 (1965) 57-107.

b) Derecho de propiedad y organización concreta de ésta

Los argumentos que el cristianismo suministra para establecer el derecho de propiedad no justifican de ningún modo el estado actual y concreto de ésta. La aspiración cristiana es, por el contrario, que ese estado vaya mejorando, en un sentido de mayor equidad, *de manera que todo hombre aplicado y trabajador pueda recibir el beneficio de la propiedad personal. Toda persona debe tener posibilidad de adquirir la propiedad privada o familiar y de gozarla conforme a las leyes morales. Son diversas las formas de la propiedad privada:*

La historia demuestra que la propiedad no es una cosa del todo inmutable, como tampoco lo son otros elementos sociales... ¡Qué distintas han sido las formas de la propiedad privada, desde la primitiva forma de los pueblos salvajes... hasta la que luego revistió en la época patriarcal, y más tarde en las diversas formas tiránicas... y así sucesivamente en las formas feudales, monárquicas, y en todas las demás que se han sucedido hasta los tiempos modernos [13].

La historia nos ha transmitido diversos tipos de *asociación para la propiedad privada y colectiva;* por ejemplo, pastos colectivos, pero campos y ganados privados; participación en la «dula» o posesión comunal intransferible y posesión privada hereditaria y vendible; la propiedad feudal, en la que el señor tenía el «dominio directo» y los vasallos el «dominio útil»; la «propiedad en compañía» de los grandes empresarios de la industria y del comercio.

> El individuo no ha de disponer caprichosamente de sus haberes, sino que ha de obrar «con conciencia de la obligación social que imponen» [14].

«Por lo tanto, la autoridad pública, guiada siempre por la ley natural y divina e inspirándose en las verdaderas necesidades del bien común, puede determinar más en particular lo que es lícito a los poseedores en el uso de sus bienes» [15].

El abuso o la falta de uso, por negligencia, no causa por sí la pérdida del derecho de propiedad, ni queda, por lo mismo, la propiedad privada fuera de la protección de la ley simplemente porque su dueño abuse de ella o la deje sin uso. Pero «al Estado toca impedir que se abuse de la propiedad privada en contra del bien común» [16].

> La actual división de la propiedad ha surgido en gran parte por caminos injustos y es injusta en sí misma; debe, por lo tanto, ser reformada con vistas al bien común.

13. *Quadragesimo anno,* n.° 18, CED, 400.
14. Pío XII en su discurso de 24-12-1942, AAS 35 (1943), 19. Todos estos puntos de vista son puestos de relieve en la *Mater et Magistra,* AAS (1961) 430s y en la *Constitución apostólica sobre al Iglesia en el mundo actual,* art. 71.
15. Pío XI, *Quadragesimo anno,* ibid.
16. *Constitución apostólica sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 71.

«Vemos que hay en realidad una multitud creciente de trabajadores que presencia un extraordinario acumulamiento de bienes que no cumplen su misión social y que imposibilitan a las masas el acceso a la propiedad» [17].

«La conciencia cristiana no puede reconocer como justo el orden social que niega por principio o hace prácticamente imposible o ilusorio el derecho natural a la propiedad, ora respecto de los bienes de consumo, ora respecto de los medios de producción» [18].

«Dése, pues, a cada cual la parte de bienes que le corresponde; y hágase que la distribución de los bienes creados se corrija y se conforme con las normas del bien común o de la justicia social; porque cualquier persona sensata ve cuán grave daño trae consigo la actual distribución de bienes, por el enorme contraste entre unos pocos riquísimos y los innumerables necesitados» [19]. «En realidad, al defender la Iglesia la propiedad privada no pretende que sea justo el estado actual, ni tampoco intenta defender a los ricos y plutócratas contra los pobres y desheredados; es precisamente todo lo contrario» [20]. *La Iglesia desea que los beneficios y las cargas se compensen, mediante la institución de la propiedad privada;* por consiguiente, no socavándola o aboliéndola, antes bien, procurando, a ser posible, que a todos se facilite el acceso a la propiedad. Lo que la Iglesia persigue no es la generalización del proletariado, sino la supresión del proletariado.

> Sin embargo, el principal punto de mira en una reforma social no puede ser el simple bienestar económico; lo que esta reforma debe proponerse es el desarrollo cultural, moral y religioso del individuo, con una familia perfectamente sana en todo sentido, el afianzamiento de la paz social y de la fe por la justicia social, y en fin la garantía de la indispensable libertad.

La forma más a mano para llegar a ese equilibrio social es la *justa distribución de los productos del trabajo,* hecha de modo que se ponga bien de manifiesto que los factores que dan acceso a la propiedad son, en primer término, el trabajo concienzudo y la economía.

17. Pío XII, 22-9-1944, AAS 36 (1944), 253.
18. L. c., pág. 252.
19. Pío XI, *Quadragesimo anno,* n.º 25, CED, 402.
20. Pío XII, ibid, pág. 253

H. BELLOC, *Wiederherstellung des Eigentums,* Olten 1949.
A. BURGHARDT, *Etica e revisionismo della proprietà,* Ed. Paoline, Alba 1960.
W. SCHREIBER, *Vermogensbildung in breiten Schichten,* Colonia 1958 (resumido en «Wort und Wahrheit» 13 [1958] 681-694). Véase la crítica de P. JOSTOCK, *Ein neues Rezept zur breiten Eigentumsstreuung,* «Die neue Ordnung» 13 (1959) p. 107-117.
O. v. NELL-BREUNING, *Eigentumsbildung in sozialer Verantwortung (Zur Denkschrift des Rates der EKD),* «Stimmen der Zeit» 170 (1962) 304-307.
—, *Das Eigentum in der modernen Industriegesellschaft,* en «Die neue Ordnung» 18 (1964) 367.
J. F. FONTECHA, *Dimensión espiritual y humana de la propiedad (El pensamiento de Emmanuel Mounier),* «Lumen» 10 (1961) 193-215.
J. M. SOROZABAL BARRENA, *Política económica y derecho de propiedad,* «Scriptorium victoriense», 7 (1960) 99-160; 308-344.

c) La socialización

«El derecho de propiedad privada no es incompatible con las diversas formas de propiedad pública existentes. La afectación de bienes a la propiedad pública sólo puede ser hecha por la autoridad competente, de acuerdo con las exigencias del bien común, y dentro de los límites de este último, supuesta la compensación adecuada» [21].

Sólo se puede aceptar la socialización «en los casos en que de veras la exige el bien común, esto es, cuando no hay otro medio para establecer la normalidad, o para evitar el despilfarro de las fuerzas productivas de un país y asegurar su orgánica coordinación, y todo con el fin de que la economía política, pacífica y ordenadamente propulsada, deje expedito el camino para el bienestar temporal, el cual es por sí fundamento de la vida cultural y religiosa» [22]. Al calcular la «indemnización adecuada» hay que tener en cuenta el bien de la comunidad y de todos sus componentes, méritos y deméritos de los expropiados, la forma social justa o injusta en que adquirieron su propiedad; los muy ricos deberían ser inducidos a asumir en parte proporcional la carga que la indemnización significa [23]. Si el bien común hace recomendable la socialización de algunos medios de producción, *no es indispensable ir directamente a la nacionalización; el condominio en sociedades supervigiladas es preferible.* La lucha de hoy se desarrolla principalmente en torno del colectivismo. Pues bien, menos peligro de caer en él ofrecen aquellas sociedades supervigiladas en las que muchos de los empleados, o por lo menos muchos

21. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 71; cf. Pío XII, Alocución del 11-3-1945, AAS 37 (1945) p. 71.
22. Pío XII, AAS 37 (1945), 71.
23. L. c.

de sus más íntimos allegados, tienen algún derecho. Dada la multiplicación extraordinaria de las empresas, es fácil ver que la solución al problema social no está en el aislamiento de la propiedad privada, en la que un solo individuo, o sólo muy pocos tengan derechos; ni tampoco en el capitalismo estatal, en el que todos sean proletarios y asalariados del Estado. La solución está en *asociarse* convenientemente para llegar a la *propiedad familiar,* a la *propiedad común.* Deben, pues, fomentarse especialmente las formas de propiedad colectiva, pero evitando, en lo posible, las sociedades anónimas.

Claro es que no se les puede impedir ni al municipio ni al Estado una intervención decisiva en las explotaciones e industrias de las que depende su seguridad y su prosperidad. Mas la nacionalización debe ser siempre el último recurso; pues el gran peligro de hoy es el de dar una preponderancia exagerada al factor «sociedad», con el consiguiente riesgo de ahogar al individuo.

Pío XII, alocución a los empresarios católicos, AAS 41 (1949) 283-286.
J. Höffner, *Kirchliche Stellungnahme zur Sozialisierung,* «Trierer Theol. Zeitschr.», 58 (1949) 244-246; 57 (1948) 224-228.
O. von Nell-Breuning, *Sozialisierung,* «Frankfurter Hefte», 3 (1947) 661-681; «Stimmen der Zeit», 142 (1947) 425ss.
—, *Eigentumsbildung in Arbeiterhand. Schriftenreihe der Arbeitsgemeinschaft katholisch-sozialer Bildungswerke,* Francfort del Main 1953.
B. Lavergne, *Le problème des nationalisations,* París 1945.
J. Leclercq, *Propriété et nationalisation,* Amberes 1945.
«Herderkorr.» 15 (1960-61) 85-91: *Der Trend zur Vergesellschaftung.*
A. Burghardt, *Wirkungen und Grenzen der Sozialpolitik,* «Die neue Ordnung» 15 (1961) 12-21.
H. Hatzfeld, *Propriété et travail selon l'enseignement de l'Église «catholique romaine»,* «Rev. Hist. et Philos. Religieuses», 40 (1960) 264-270.
—, *À propos de l'ouvrage de J.Y. Calvez et J. Perrin, Église et société économique (L'enseignement social des papes de Léon XIII à Pie XII, 1878-1958),* Aubier, París 1959.
C. Flory, *Le Catholicisme social devant la crise de civilisation,* Chronique sociale de France, París 1960.
C. Corbino, *La persona umana nell'economia,* «Sapienza» 13 (1960) 58-68.
A. F. Díaz-Nava, S. I., *El dominio según la doctrina del cardenal Lugo (1583-1660),* «Estudios eclesiásticos» 36, (1961) 35-55.
F. Alluntis, *Filosofía cristiana de la propiedad,* Molina y Cía., La Habana 1960.
F. Fürstenberg, *Das Aufstiegsproblem in der modernen Gesellschaft,* Stuttgart 1962.
F. Beutter, *Zur sittlichen Beurteilung von Inflationen. Grundsätze und Masstäbe,* en «Freiburger theologische Studien», cuad. 83, Friburgo de Brisgovia 1965.

d) La reforma agraria

En economía rural, se entiende por «tierra» o «suelo» los factores naturales de producción, como los de la agricultura, las minas, las centrales eléctricas. «El suelo cuenta por una de las mayores riquezas, porque es de aquellas que ni siquiera pueden producirse»[24]. En la labranza o transformación, a la productividad natural del terreno se une no sólo el trabajo actual e inmediato, sino también el previo, por el mejoramiento del suelo y de los medios de cultivo o producción, todo lo cual representa un «capital» invertido en él. La renta de la tierra la constituye la productividad natural del suelo, deducido, por consiguiente, tanto el trabajo previo como el inmediato. En un sentido muy especial se designa con el nombre de renta de la tierra el producto que el suelo da de sí, por su natural productividad, pero incluyendo en esta productividad la plusvalía adquirida gracias a obras públicas, como mejoramiento de vías de comunicación, oficinas de servicio público, canalizaciones, servicio de luz, gas y agua, etc.

Dos problemas morales plantea la renta de la tierra:

1.° ¿Es justo que el individuo, *sin haber trabajado nada,* haga valer como suya la plusvalía del suelo, proveniente ya de su productividad natural, ya de las mejoras sociales introducidas por el trabajo de otros?

2.° ¿Puede o debe el Estado impedir el comercio o la usura con las *rentas de la tierra,* y puede reclamar esa plusvalía para sí?

1) *Cuando alguien ha labrado su propio suelo,* su trabajo actual se une a su trabajo previo o capital, formando una sola realidad, de manera que adquiere, por de pronto, el derecho sobre el conjunto del trabajo, derecho que, sin embargo, no se extiende sin más a la plusvalía producida por el trabajo de los demás en sus inmediaciones. Pero no tiene por qué sentir reparos en hacer suya esa plusvalía, si la legislación civil se la autoriza. Con una buena legislación social, las tierras no tienen por qué ser objeto de usura y latrocinio.

En la legislación veterotestamentaria, era el terreno feudo del Señor y, por lo mismo, propiedad inalienable del pueblo escogido, de cada tribu, de cada familia. En tal situación se hacía imposible cualquier cambio de propiedad. La porción en la tierra de promisión era el signo de la pertenencia al pueblo de Dios. A los levitas les correspondía el diezmo de los productos. La propiedad vendida debía devolverse a su primer dueño por lo menos en el año jubilar (Lev 25, 19; 25, 23-28). La especulación con la propiedad raíz es

24. Heinrich v. Stackelberg, *Grundlagen der theoretischen Volkswirtschaftslehre,* Berna-Tubinga, ²1951, pág. 5.

uno de los mayores atropellos contra el pueblo de Dios. «¡Ay de los que añaden casas a casas, de los que juntan campos a campos hasta acabar el término, siendo los únicos propietarios en medio de la tierra!» (Is 5, 8; cf. Neh 5, 8-12).

La usura con las tierras y los latifundios, junto con la existencia de un proletariado rural, son siempre un signo de decadencia y de defectuosa organización social. Es bien conocida la frase de PLINIO: «Los latifundios son la ruina de Italia y de las provincias.» La «esclavitud» medieval no consistía propiamente en falta de libertad para los campesinos, sino en la inalienabilidad de los campos, en el lazo irrompible que los ligaba a la heredad.

Es cierto que la organización social vigente permite vender las tierras, sobre todo si en ellas se han invertido apreciables capitales. Pero su precio se ha de evaluar más por el trabajo invertido que por la escasez de tierras.

De acuerdo con las reglas de la justicia conmutativa, proclamadas hoy día en los diferentes códigos, no puede tacharse de inmoral la compra de un terreno que se prevé ha de subir enormemente de precio, a consecuencia del desarrollo general de la economía y sobre todo de las vías de comunicación, y su reventa cuando haya subido el precio. *Lo que sí se ha de condenar severamente es la especulación sobre las tierras,* practicada, por ejemplo, en esta forma: se compran grandes extensiones de terreno que no se necesitan, con la intención de conservarlas hasta que la escasez de terreno haya puesto su precio por las nubes. La consecuencia de tales especulaciones es, entre otras, el precio inaccesible a que suben los terrenos de construcción, precisamente allí donde, por una necesidad social, se impone la construcción de edificios y, sobre todo, vivienda. Luego suben los arriendos. El pobre trabajador no puede levantar su casa, porque el precio del terreno está más allá de sus posibilidades. Si quiere comprarlo al especulador, que acaso no habrá invertido en él ningún trabajo y que ahora vende por partes lo que antes había comprado en grande, y que habrá procurado guardarlo el mayor tiempo posible, acaso deberá pagarlo cien veces más de lo que le costó. El vendedor es, en tal caso, un usurero con la renta de la sociedad, que es fruto de un trabajo realizado en interés de la sociedad.

2) Para remediar esta situación, existente casi en todos los países, se ha producido un notable movimiento en pro de la *reforma agraria.* Sus postulados y objetivos principales son: *reducción,* en lo posible, *de latifundios; mejoramiento de la vida campesina,* aspiración a que la familia que desde tiempos viene labrando el campo, llegue a ser también su dueño. Quien no ha trabajado el suelo, ni quiere trabajarlo, no tiene ningún derecho a aprovecharse de la renta de la tierra. Otra de sus aspiraciones capitales es *la obra social de la vivienda,* aun en centros de desarrollo económico. Una de las condiciones para llegar a estos objetivos es prohibir la especulación con la renta de las tierras. *Cuando ésta tiene su origen en trabajos ejecutados por la sociedad, es a la misma a quien debe beneficiar, en especial a sus pequeños colonizadores, no a los traficantes en terrenos.*

Uno de los ideales perseguidos en algunos países por la restauración del orden social cristiano desde los tiempos del obispo VON KETTELER es la «Confederación de agricultores e industriales», con colonias respectivas. Con ellas reforzarían los lazos de la familia, ni la mujer ni sus niños tendrían que salir del hogar, la salud quedaría mejor protegida y el paro, en tiempos de crisis, quedaría en algún modo remediado»[25].

El Estado debe, por su parte, favorecer, con una apropiada legislación, los esfuerzos encaminados a la reforma agraria, los cuales tienen una importancia capital desde el punto de vista de la economía rural, de la salud y de la moral[26]. Entre otras medidas, debe impedir la especulación sobre las tierras y el alza injustificada de terrenos para edificios o colonización. Los arbitrios de una plusvalía destinados a este fin no son injustos.

La rápida mecanización del trabajo agrícola, junto con el trastorno económico general, plantea problemas del todo nuevos a la clase campesina. La propiedad rural bien distribuida, o sea, la explotación familiar suficiente para vivir, será el mayor obstáculo a la completa colectivización, con tal que se mantenga y robustezca el espíritu de solidaridad profesional dentro de la familia y de la clase campesina. Una unión gremial voluntaria y más estrecha podría también proporcionar a las fincas relativamente pequeñas o medianas los beneficios de la tecnificación y de muchos otros progresos indispensables para hacerlas rentables. Cada día vemos mejor que una actitud puramente individualista respecto de los bienes raíces conduce hoy fatalmente al colectivismo total. La sociedad y el Estado han de cuidar que la agricultura no sea tratada en la sociedad industrial como si fuera una hijastra[27].

El concilio Vaticano II exhorta a una reforma agraria a fondo «en aquellos países económicamente menos desarrollados en los que existen posesiones ru-

---

25. WILHELM EMMANUEL VON KETTELER, *Schriften,* editados por J. Mumbauer, Munich 1911, t. III, pág. 160

26. Véanse los arts. 14 y 15 de la ley fundamental de la República federal alemana; Constitución de Weimar, art. 155.

27. Cf *Mater et magistra,* AAS 53 (1961) 432s.

rales amplias y aun extensísimas mediocremente cultivadas o reservadas sin cultivo para especular con ellas, mientras la mayor parte de la población carece de tierras o posee sólo parcelas irrisorias, y el desarrollo de la producción agrícola presenta caracteres de máxima urgencia» [27a]. Entre la multiplicidad de urgentes reformas, se recomienda distribuir las parcelas insuficientemente cultivadas entre aquellos que sepan hacerlas fértiles.

A. DANIELE, *La proprietà terriera,* Lecce 1946.
«Herderkorr.», 9 (1955) 422-425; *Die Landreformen in Asien und Amerika.*
B. HÄRING, *El matrimonio en nuestro tiempo,* Herder, Barcelona ²1966, 565-579.
O. v. NELL-BREUNING, S. I., *Grund und Boden,* «Wirtschaft und Gesellschaft» I, Friburgo de Brisgovia 1956, 307-358.
U. TEICHMANN, *Der Bauer in der Industriegesellschaft,* «Gewerkschaftliche Monantshefte» 12 (1961) cuaderno 4, 223-228.
R. PERPIÑÁ, *Estructura y Reforma Agraria en Hispanoamérica,* Madrid 1963.
G. GALIZZI, *L'organizzazione della distribuzione in Italia: l'agricoltura,* «Riv. Int. di Scien. Soc.», marzo-abril 1963.
O. MORALES BENÍTEZ, *Reforma agraria. Colombia campesina,* Imp. Nac., Bogotá 1962.
M. BRUGAROLA, *La reforma agraria en América,* «RazFe», 774-775 (1962) 91-100.
Neuordnung der Landwirtschaft als gesellschaftliche Aufgabe, en «Evangelische Welt» 19 (1965) 501-565.
O. VON NELL-BREUNING, *Sozialethische Fragen zum Bodeneigentum,* en «Stimmen der Zeit» 176 (1965) 489-498.

II. EL ORDEN ECONÓMICO

1. *Capitalismo y liberalismo*

La palabra capitalismo [28] designa, en primer lugar, un *sistema económico,* y en segundo lugar una *mentalidad económica,* apoyada en este sistema. El sistema económico llamado capitalismo es, en parte, la necesaria consecuencia de los adelantos técnicos y del consiguiente empleo de costosos medios de producción. La economía financiera facilita la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos. La técnica moderna facilita cuantiosas operaciones comerciales y hace posibles las grandes empresas con maquinaria costosa y de gran rendimiento. De ahí se origina muy fácilmente la *separación del capital* (medios de producción y dinero convertible en medios de producción) *y del trabajo.*

27a. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 71.
28. Cf. *Quadragesimo anno,* CED, 402ss.

En los últimos 150 años se ha producido una honda separación entre unos pocos grandes capitalistas por una parte, y por otra la masa enorme de trabajadores sin fortuna, que no disponen de nada más que de la fuerza de su trabajo. No puede decirse que tal separación sea consecuencia forzosa de la inversión de grandes capitales de la economía financiera y crediticia o de las grandes empresas tecnificadas. La agudización de esta oposición social dentro del régimen capitalista obedece igual o acaso mayormente al influjo del ideario liberal y capitalista. El cambio de orientación religiosa contribuyó también, en forma muy profunda, al progreso del sistema y, sobre todo, de las ideas del capitalismo económico [29]. No fue menor el influjo de la *filosofía deísta* y del optimismo progresista y legal, propio de la época de las ciencias naturales.

El *liberalismo,* como sistema económico, propugna una autonomía tan absoluta de la economía, sobre todo del comercio, que repudia no sólo todo *planeamiento* previsor impuesto por el Estado o por cualquier organismo económico, sino también la *aplicación de cualquier regla moral invariable.* Para el liberalismo capitalista ninguna cuestión social encierra problemas *morales;* ésta es nota característica del espíritu que lo anima.

En el campo de la compraventa internacional defiende el liberalismo el *mercado libre,* rechazando toda ley de protección a la economía rural y a sus derivados. «*Laissez faire, laissez passer!*»

El sentido de este lema de la economía liberal es el siguiente: la innata legitimidad de la economía fundada en la ley de la oferta y la demanda establece por sí la mejor organización en lo que se refiere a la distribución de la riqueza y a la producción, cuanto menos intervengan en el desarrollo económico la organización y las exigencias morales. Las relaciones entre la capital y el trabajo, entre patronos y obreros, se regulan práctica y automáticamente por la ley de la oferta y la demanda. Apoyado en estos errados supuestos, y antes de F. LASALLE y de K. MARX, había ya formulado RICARDO, el teorizante clásico del liberalismo, su ley o «teoría del salario». Afirma en ella que el obrero nunca llegará a adquirir más de lo estrictamente necesario para vivir [30], pues si alguna vez llegara el salario a producirle más, bien pronto volvería al nivel del mínimo, pues la abundante oferta de mano de obra reduce necesariamente los salarios. Hasta el nacimiento de los futuros obreros está regulado por la ley de la oferta y la demanda. Lástima que ni LASALLE, ni K. MARX advirtieron que el análisis presentado por RICARDO sólo se aplica a la economía regulada por el espíritu del liberalismo; mas no a la que se rige por el sistema del capital privado.

29. Cf. MAX WEBER, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie,* sobre todo el artículo: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus,* Tubinga 1922-23.
30. *Quadragesimo anno,* CED, 389ss.

El capitalismo liberal opina que la competencia libre y sin restricciones es siempre provechosa y oportuna.

El sistema económico capitalista, que, por lo demás, no es el único imperante, pues no lo siguen, por ejemplo, los agricultores ni los pequeños o medianos empresarios, «no es condenable por sí mismo» [31]. Lo que importa es el espíritu con que es practicado.

Lo que sí es condenable es el concepto liberal del orden económico, así como también el espíritu capitalista de afán desenfrenado de lucro, el ansia de acumular capitales (la *superproducción,* como dijo K. MARX), «con desprecio de la dignidad humana de los obreros, de la índole social de la economía, de la misma justicia social y del bien común» [32].

W. SOMBART, *Der moderne Kapitalismus,* 3 vol., Munich-Leipzig 61928.
—, *Der Bourgeois,* Munich-Leipzig 1913.
A. WEBER, *Ende des Kapitalismus?,* Munich 1929.
—, *Der Kampf zwischen Kapital und Arbeit,* Tubinga 61954.
P. JOSTOK, *Der deutsche Katholizismus und die Überwindung des Kapitalismus,* Ratisbona s. a.
H. GETZENY, *Kapitalismus und Sozialismus,* Ratisbona 1932.
J. A. SCHUMPETER, *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie,* Berna 1946.
L. BÖE, *Bürgertum und Proletariat,* «Neues Abendland», 4 (1949) 171-176.
A. DESQUEYRAT, *Capitalismo. Balance espiritual,* Desclée de Brouwer, Bilbao 1960.
B. HÄRING, *Fuerza y flaqueza de la religión,* Herder, Barcelona 21964, 236 287.
W. BAUMEISTER y H. LOCHNER, *Der unbewältige Wohlstand,* Hamm 1957.
W. RÖPKE, *Jenseits von Angebot und Nachfrage,* Zurich-Stuttgart 1958.
A. DAUPHIN-MEUNIER, *Kirche und Kapitalismus,* Aschaffenburg 1958.
G. WEIGAND, *Die Berechtigung sittlicher Werturteile in den Sozialwissenschaften,* Berlín-Munich 1960.
J. LECLERCQ, *Derechos y deberes del hombre,* Herder, Barcelona 1965.
G. BLARDONE, *Le circuit économique* I: *Le capitalisme,* Bloud et Gay, París 1962.
P. DE ZAMAYÓN, O. F. M. CAP., *El capitalismo y la doctrina católica,* «Naturaleza y gracia», 5 (1958) 83-105.
J. GERMAIN, *Proceso al capitalismo,* Seix Barral, Barcelona 1962.
W. WEBER, *Wirtschaftsethik am Vorabend des Liberalismus: Höhepunkt und Abschluss der scholastischen Wirtschaftsbetrachtung durch Ludwig Molina (1535-1600),* Munster 1959.
E. E. NAWROTH, *Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus,* Heidelberg 1960.

31. *Quadragesimo anno,* CED, 404ss.
32. *Quadragesimo anno,* l. c.

2. *El socialismo*

a) El marxismo

El socialismo marxista, como «doctrina», nació de las tesis liberales, aceptadas sin discusión, y de la observación y análisis penetrante de ese espíritu capitalista que, según cree erradamente el marxismo, es esencial a quienes abrazan los principios de la propiedad individual. Como el capitalismo, se limita el socialismo a considerar al *homo faber, al hombre preocupado por conseguir su subsistencia, cree en el progreso indefinido y tributa a la ciencia humana un culto ateo.* La fe en el progreso adquirió en el judío KARL MARX acento profeticomesiánico. Fue verdaderamente profética su ira contra la injusticia en explotar a los trabajadores, profética su esperanza en un paraíso terrestre con una sociedad sin diferencia de clases, gozando de la paz sempiterna y de la inocencia de una nueva humanidad. A esto se añadió el concepto dialéctico materialista de la historia al estilo de HEGEL.

El marxismo es, ante todo, una *sociología materialista;* y como tal considera que la única realidad que todo la determina y fundamenta son los bienes materiales y los métodos económicos. Para comprender, pues, al hombre en todos sus aspectos es indispensable su enfoque económico. Lo económico decide de lo social y, por lo tanto, de la existencia entera.

«Los individuos se forman en la sociedad: de ahí que el punto de partida sea éste: la formación de los individuos está determinada por la sociedad» [33]. «La conclusión general a que he llegado y que me ha servido de pauta en mi estudio, puede formularse brevemente así: en la formación social del hombre intervienen circunstancias determinadas, necesarias, *independientes de su voluntad,* las cuales están en correlación con el grado preciso de desarrollo de la capacidad material de producción. La totalidad de esas fuerzas de producción nos dan la *estructura económica de la sociedad,* que es la verdadera base sobre la que se levanta el edificio jurídico y político, y a la que corresponden *determinadas formas de conciencia social.* El sistema de producción de la vida material determina absolutamente la marcha de la vida social, política y espiritual. *No es la conciencia del hombre la que determina su manera de ser; es, por el contrario, su ser social el que determina su conciencia»* [34].

Como demuestran estos textos, «*materialismo económico*» y «*determinismo económico*» son una misma cosa. *Queda, pues, nega-*

33. K MARX, *Zur Kritik der politischen Ökonomie,* Stuttgart 1921, capítulo *Wirtschaft und Gesellschaft,* pág. XIII.
34. L. c., pág. LV.

da la libertad moral. El conducirse por ideas religiosas y morales se reputa pura ilusión, puesto que la conducta está determinada única y exclusivamente por las circunstancias económicas. Esta negación de la libertad moral y de las ideas morales, aplicables a la economía y a la vida entera, es también designada por la expresión *«socialismo científico»*. La empleó KARL MARX para marcar su oposición al socialismo utópico. Utópico es para él cuanto obedece a una idea moral; mientras que científico es, conforme al ideal del siglo XIX, lo que está de acuerdo con las fórmulas de las ciencias naturales. Por lo mismo, cuanto no puede demostrarse por esas fórmulas, como son especialmente el derecho, la moralidad y la religión, debe desenmascararse como pura superchería o ilusión; es decir, debe referirse a su verdadera y necesaria causa, que no puede encontrarse sino en el terreno de la economía. Así llegó el marxismo a su típica expresión de la *«relatividad de la moral y del derecho»*. Por ella cree K. MARX haber, por una parte, desenmascarado los pretendidos ideales morales hasta entonces en boga, mostrando que no servían más que para encubrir intereses clasistas; por otra, piensa haber descubierto científicamente el verdadero imperativo "moral" al afirmar que *es bueno, justo y libre el proceder que sigue la dirección de la evolución necesaria;* y lo es, por estar basado en el conocimiento cientificonatural y empírico de la evolución del mundo. La marcha de esta evolución, según K. MARX, está determinada por la dialéctica del desarrollo económico y social en sus tres fases de tesis, antítesis, síntesis. He ahí por qué da a su sistema el nombre de *materialismo «histórico» o «dialéctico»*. La ley forzosa de la economía y del mundo es la *lucha,* que ha de tener por resultado el progreso, y finalmente una sociedad igualitaria, que gozará así de una paz sempiterna. Para empeñarse en esta lucha por el progreso, con «conocimiento científico», *es preciso fomentar el mayor antagonismo posible entre las partes opuestas y la lucha de clases.*

Quien procura reducir las oposiciones, intenta, aunque finalmente sin resultado, impedir el progreso.

Obedeciendo a esa ley mundial de la dialéctica o del antagonismo, en las épocas inmediatas se realizará, según K. MARX, la *acumulación del capital* en manos de muy pocos ricos, cuyo número irá decreciendo, al paso que la *miseria* irá aumentando. Ambas cosas: acumulación de capital y miseria, preparan el *cambio repentino,* o sea el levantamiento del proletariado. La acumulación del capital facilita a la dictadura del proletariado el apoderarse de él y convertirlo en propiedad de la sociedad. El empobrecimiento de la clase obrera es indispensable, para que, creciendo su exasperación hasta el rojo vivo, precipite el cambio brusco, por la revolución.

El programa del marxismo reza así: *fomento de oposición, de ilimitada lucha de clases*[35]*, trabas a todo alivio social que pudiera disminuir la oposición.*

Respecto de las leyes, el marxismo sólo puede estar de acuerdo con las que faciliten la revolución. Por eso saluda el advenimiento de la libertad absoluta para el bien y para el mal, propio de las democracias extremistas. Por el mismo motivo, debía el socialismo marxista rechazar toda ley en favor del obrerismo y toda mejora económica que redundara en provecho del trabajador.

El socialismo marxista *ataca no sólo la propiedad individual, sino absolutamente toda moral económica y social.* Representa la oposición más extrema a la ética cristiana. Para el cristianismo, la verdad esencial es ésta: «Dios es amor» (1 Ioh 4, 8); para el marxismo, el axioma básico es: «La ley de la humanidad es el odio»; su consigna: «Atiza el odio de clases».

Lo extraño es que el marxista espera un paraíso con paz sempiterna precisamente de la exacerbación de los odios, del proceso dialéctico de los antagonismos. Esto es lo que con toda propiedad se llama la vana esperanza de la clase obrera, porque la coloca en un paraíso futuro, que la mayoría no alcanzará a ver, y que sólo podrá venir cuando se hayan establecido «tangiblemente» todas las leyes y principios marxistas que han de regir el mundo. La verdadera utopía es la de los marxistas, al creer que del odio y de la lucha de clases va a nacer la paz sempiterna, y de la bárbara dictadura del proletariado una sociedad igualitaria, que renunciará a toda violencia, y que la acumulación de bienes materiales, con la supresión de la propiedad individual y privada, hará del hombre un ser satisfecho y mejor, o simplemente bueno, hasta el punto de hacer superflua la organización del Estado y el empleo de la fuerza. Aquí la ciencia cede el paso a la profecía.

Pero *el marxismo tiene que despertar la conciencia cristiana y empujarla* a resolver la cuestión social con un empeño igual y aun mayor, pero por caminos opuestos a los del odio. Las tajantes afirmaciones del marxismo dan ocasión a la ciencia social para examinar a fondo los *recíprocos influjos entre la vida científica, social, moral y religiosa.* Aunque la tesis del «materialismo histórico» o «determinismo económico» de que el derecho, la moral, la religión y otras manifestaciones vitales nazcan de la situación económica sea totalmente falsa, sirve, con todo, para hacernos comprender hasta qué punto ciertas condiciones sociales y económicas

35. «La historia de toda la sociedad hasta el presente es la historia de la lucha de clases», K. MARX, *Manifiesto comunista,* al principio.

ejercen un influjo poderoso y deletéreo sobre la vida espiritual del hombre. La moral social y la sociología tienen hoy día ante sí el cometido capital de investigar qué situaciones y qué disposiciones exigen reforma; qué condiciones sociales y económicas deben abolirse o fomentarse para que la vida religiosa y moral pueda desarrollarse vigorosamente.

b) El socialismo moderno

Además del comunismo radical, que es el marxista, leninista y estalinista, existen formas diversas de comunismo moderado, que han mitigado esencialmente la hostilidad a la propiedad individual y la lucha de clases, propias de aquél [36]. Los partidos que se dicen socialistas son muy diversos entre sí [37]. Para juzgarlos no basta, pues, atenerse al mote, es necesario tener en cuenta sus programas y sus procederes. Pero si, llamándose socialistas, admiten tesis típicamente marxistas, valdrán también para ellos las palabras de Pío XI cuando afirma: «El socialismo, ya se considere como doctrina, ya como hecho histórico, ya como acción, si sigue siendo verdaderamente socialismo, aun después de sus concesiones a la verdad y a la justicia... *es incompatible con los dogmas de la Iglesia católica;* ya que su manera de concebir la sociedad se opone diametralmente a la verdad cristiana» [38].

Desde entonces se ha operado un cambio inimaginable en el seno de los partidos tanto socialista como comunista de muchos países. Entre los programas del partido socialdemócrata alemán de Erfurt y de Godesberg media una profunda transformación que puede compararse al cambio de las circunstancias externas. Hoy es imposible prever todavía qué fuerzas transformadoras desplegará el comunismo en los distintos países, si bien actualmente se halla esclavizado a la ideología antirreligiosa del marxismo. Sin embargo, para enjuiciar un partido o una orientación, no es el nombre lo decisivo. Así, por ejemplo, se ha declarado ya varias veces que al partido laborista (socialista) inglés no le alcanza la condena eclesiástica del socialismo.

Es insensato decir que con ello se pretende poner de acuerdo las verdades esenciales del socialismo marxista y las aspiraciones éticas del cristianismo. Los líderes del socialismo marxista vieron más claro cuando afirmaron que el cristianismo y el socialismo son más incompatibles que el fuego y el agua (BEBEL). Del marxismo como ideología hay que afirmar siempre: «La base de todo su sistema, aun del científico, es el ateísmo» [39].

---

36. Cf. *Quadragesimo anno,* pág. 414.
37. Cf. W. SOMBART, *Deutscher Sozialismus,* Berlín 1934, 56ss y 120ss; TH. BRAUER, *Der moderne Sozialismus,* Friburgo de Brisgovia 1929; J. DAVID, *Die Entwicklung der deutscher Sozialdemokratie im Spiegel ihrer Parteiprogramme,* en «Orientierung» 24 (1960) 136-140.
38. L. c., pág. 415.
39. E. BRUNNER, *Die Kirche zwischen Ost und West,* Stuttgart 1949, 35.

Los signos por los que se puede reconocer que un movimiento o partido se aleja de los fementidos principios del socialismo, son: protección del bien sagrado de la vida, aun de los todavía no nacidos, sin pararse en consideraciones económicas, respeto por la dignidad de la persona, protección de la familia y de la propiedad familiar, reconocimiento del derecho que tienen los padres a la escuela confesional para sus hijos, rechazo inequívoco de la blasfema afirmación marxista de que «la religión es el opio del pueblo», de que «la religión es asunto privado» [40].

J. Y. CALVEZ, *El pensamiento de Carlos Marx,* Madrid 1958.
M. D'ARCY, *Comunismo y cristianismo,* Barcelona ²1961.
LACROIX, *Socialisme,* Discurso de la semana social 1949, «La Vie Intellectuelle», 1947 (agosto-septiembre).
G. MAC EOIN, *Der Kampf des Kommunismus gegen die Religion,* Aschaffenburg 1952.
G. PERTICONE, *Storia del socialismo,* Roma 1945.
H. THIELICKE, G. A. WETTER, O. v. NELL-BREUNING, etc., *Christen oder Bolschewisten?,* Stuttgart 1957.
R. KARISCH, *Der Christ und der dialektische Materialismus,* Berlín 1957.
E. BAAS, *Introducción crítica al marxismo,* Nova Terra, Barcelona 1963.
H. CHAMBRE, *Christianisme et Marxisme,* París 1959.
P. BIGO, *Marxisme et humanisme,* París 1953.
G. MATAGRIN - G. BLARDONE, *Initiation au Marxisme,* Lyón ²1958.
A. PIETTRE, *Les trois âges de l'économie,* París 1955.
—, *Marx et le Marxisme,* París 1958.
H. BARTOLI, *La doctrine économique et sociale de K. Marx,* París 1956.
G. GUNDLACH, S. I., *Das Heilige Offizium und der Kommunismus,* «Stimmen der Zeit», 144 (1949) 451-460.
C. COSTAMAGNA, *Che cosa è il communismo?,* Turín 1949.
J. FULTON SHEEN, *Communism and the Conscience of the West,* Dublín 1948.
DOUGLAS HYDE, *Anders als ich glaubte. Der Weg eines Revolutionärs,* Friburgo de Brisgovia 1952.
R. LOMBARDI, S. I., *La doctrina marxista. Exposición y discusión,* Barcelona 1949.
G. A. WETTER, S. I., *El materialismo dialéctico soviético,* Taurus, Madrid.
G. A. WETTER - W. LEONHARD, *La ideología soviética,* Herder, Barcelona 1964.
J. MONNEROT, *Sociologie du communisme,* París 1949.
TH. STEINBÜCHEL, *Der Sozialismus als sittliche Idee,* Dusseldorf 1921.
—, *Karl Marx, Gestalt, Werk, Ethos,* «Zur sozialen Entscheidung», Tubinga 1947.
J. DAVID, *Die Entwicklung der deutschen Sozialdemokratie im Spiegel ihrer Parteiprogramme,* «Orientierung», 24 (1960) 136-140.
«Die Welt der Bücher» 1961, 225-234: *Christentum und Sozialismus.*

---

40. KARL MARX y FRIEDR. ENGELS, *Religion ist das Opium des Volkes,* Zurich 1934, pág. 17; K. STEGER, en *Im Banne des Kommunismus,* Lucerna 1952, ofrece una buena colección de sentencias comunistas y socialistas acerca de la religión.

G. GUNDLACH, *Katholizismus und Sozialismus,* «Stimmen d. Z.», 161 (1958) 337-346.
E. WELTY, O. P., *Der Sozialismus auf der Suche nach sich selbst,* «Die neue Ordnung», 10 (1955) 129-142.
W. RÖPKE, *Die Krise des Kollektivismus,* Erlenbach-Zurich 1942.
F. BORKMANN, *Der Kommunismus. Seine Geschichte von 1917 bis zur Gegenwart,* Berna 1952.
J. LACROIX, *Marxismo, existencialismo, personalismo. Presencia de la eternidad en el tiempo,* Ed. Fontanella, Barcelona 1962.
F. STÖSSINGER, *Bolschewismus oder revolutionärer Revisionismus,* «Frankfurter Hefte», 8 (1953) 507-518.
J. M. BOCHEŃSKI, *Der sowjetrussische dialektische Materialismus,* Munich ²1956.
E. FUCHS, *Christliche und marxistische Ethik. Lebenshaltung und Lebensverantwortung des Christen im Zeitalter des werdenden Sozialismus,* Leipzig 1956.
I. FETSCHER y otros autores, *Marxismusstudien,* segunda serie, Tubinga 1957.
M. REDING, *Der politische Atheismus,* Colonia-Graz 1958.
R. KARISCH, *Der Christ und der Diamat,* Berlín 1958.
Christentum und demokratischer Sozialismus (Vorträge von kath. Theologen und Sozialisten auf der Tagung der Kath. Akademie), Munich 1958: reseña en «Herderkorr.», 12 (1958) 280-287.
KL. MEHNERT, *Der Sowjetmensch,* Stuttgart 1958.
M. DIJLAS, *Die neue Klasse. Eine Analyse des kommunistischen Systems,* Munich 1958.
J. M. BOCHEŃSKI y G. NIEMEYER, *Handbuch des Weltkommunismus,* Friburgo-Munich 1959.
E. M. GUERRY, *Chiesa catholica e communismo ateo,* Citta Nuova Editrice, Roma 1961.
A. MELONI, *Cattolici marxisti?,* Artigianelli, Pescara 1960.
G. SANIN ECHEVERRI, *La esencia del marxismo,* «Revista Javeriana», 55 (1960) 620-624.
A. RAVA, *L'atteggiamento della Chiesa di fronte al comunismo dal 1846 al 1949,* «Diritto Ecclesiastico», 71 (1960) 397-434.
J. ARANGO, *Capitalismo, comunismo y libertad,* Ed. Kelly, Bogotá 1962.
A. RUSZKOWSKI, *El comunismo,* Herder, Barcelona ³1965.
H. CHAMBRE, *Cristianismo y comunismo,* Casal i Vall, Andorra 1961.
R. GONZÁLEZ, *Marxismo y cristianismo,* Guadarrama, Madrid 1962.
H. DESROCHE, *Marxisme et religion,* «Presse Univ. France», París 1962.
L. SILIPO, *Il materialismo dialettivo e storico,* Gregoriana E., Padua 1962.
E. SIMARD, *Communisme et science,* Presses de l'Univ. Laval, Quebec 1963.
E. VOGOVIC, *Ética comunista,* Desclée, Bilbao 1964.
W. HELDMANN, *Bildung und Gesellschaft. Zu den bildungspolitischen Leitsätzen der SPD,* en «Die neue Ornung» 18 (1964) 430-437.
A. LANGNER, *Katholizismus und Sozialismus in Europa,* Colonia 1965.

3. *Concepto cristiano del orden*

Fúndase el concepto cristiano del orden económico sobre la convicción de que el fin moral obliga incondicionalmente al hombre, aun en su actividad económica, y sobre la fe en la dignidad e inmortalidad de toda persona humana, y en la posibilidad de una verdadera comunidad, fundada en la caridad y la justicia.

El cristiano tiene que configurar la actividad económica de modo que no le impida la consecución del fin eterno, sino que más bien la favorezca. Los principios fundamentales del orden cristiano, ora respecto de la sociedad en general, ora respecto de la economía en particular, pueden condensarse en dos: *colaboración responsable de todos, superando toda causa de separación (solidarismo);* y *estructuración orgánica de abajo arriba (principio de subsidiaridad).* El principio de subsidiaridad[41] exige que la autoridad superior deje a las sociedades inferiores, respecto a los derechos y deberes, todo cuanto éstas sean capaces de realizar, y que no les niegue el necesario auxilio, cuando se les ofrezcan problemas que por sí solas no puedan resolver satisfactoriamente.

Dicho régimen no excluye una autoridad fuerte, pero rechaza la supresión de los organismos naturales intermedios entre la familia y el Estado, como clanes, comunas o municipios, provincias, asociaciones libres, etc. La variedad de asociaciones y su fecunda tensión son necesarias; tan sólo hay que evitar las disputas egoístas y clasistas de sus naturales antagonismos. Los principios de solidaridad y subsidiaridad se ajustan no sólo con la constitución del Estado particular, sino con la *comunidad de todos los pueblos* o deferalismo.

«La verdadera unión de todos en aras del bien común sólo se alcanzará cuando todas las partes de la sociedad sientan íntimamente que son miembros de una gran familia e hijos del mismo Padre celestial, más aún, un solo cuerpo en Cristo, "siendo todos recíprocamente miembros los unos de los otros" (Rom 12, 5); por donde, "si un miembro padece, todos los miembros se compadecen"» (cf. 1 Cor 12, 26)[42].

«Aún queda un paso por dar: establecer el espíritu familiar cristiano en la escala nacional, internacional, mundial. Del mismo modo que la familia particular no consiste en la simple reunión de los miembros bajo un mismo techo, tampoco la sociedad debe componerse de una mera

41. Cf. *Quadragesimo anno,* pág. 407s; JUAN XXIII, *Mater et magistra,* AAS 53 (1961) 414s; *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 68 y 69.
42. *Quadragesimo anno,* pág. 421.

suma de familias. *Ella debe vivir de espíritu familiar* cimentado en la comunidad de origen y de fin. Cuando, entre los miembros de una misma familia, las circunstancias de la vida hacen surgir dificultades, se ofrece entonces la ayuda mutua. *Otro tanto debe ocurrir entre los miembros de la gran familia de las naciones.* ¡Ideal elevado sin duda! Mas ¿por qué no aplicarse cuanto antes a trabajar en él, por lejana que aparezca su realización? Aún más: las cuestiones angustiosas de la economía continental y mundial, miradas desde este punto de vista, ¿no experimentarían acaso un alivio sensible y una ayuda bienhechora?» [43].

A la *organización profesional* [44] se aplican también necesariamente aquellos dos principios fundamentales del orden cristiano en la sociedad y la economía. Organización profesional no quiere decir formación de algún partido político, sino *estructuración organizada de la economía* y de la sociedad, para la que se atiende especialmente a la unión que naturalmente se impone entre los miembros de una misma función o profesión. En lugar, pues, de fomentar la división antinatural en la sociedad de clases antagónicas, se despertará el espíritu corporativo dentro de cada profesión. La organización profesional no excluye, especialmente en los tiempos modernos, la coalición de los trabajadores en sindicatos [45], pero sí les exige la voluntad de colaborar pacíficamente con los patronos en la consecución del bien común. *Lo que ha de prevalecer dentro de cada profesión no es el antagonismo entre patronos y obreros, sino la solidaridad, basada en la justicia y la caridad.* Conforme a los principios de la solidaridad y de la subsidiaridad, debe reinar entre las diversas profesiones una jerarquía; porque no es el Estado ni los partidos políticos los que han de regir inmediatamente la economía; es esa jerarquía de las diversas profesiones la que ha de organizarla y contribuir así al bien común de la nación. Naturalmente que el Estado conserva el derecho de tomar las providencias necesarias para salvaguardar el bien común contra las pretensiones de los grupos; en esa forma contribuirá a la defensa de la misma organización profesional. Pero ha de guardarse muy bien de absorber, por una burocracia de orientación política, las diversas sociedades y organizaciones.

El concepto de la economía cristiana supone la fe en las fuerzas invencibles de *la justicia y la caridad.* Mas la Iglesia sabe muy bien que para llegar a la aplicación de los principios morales que

43. Pío XII, Discurso del 29-9-1949, AAS 41 (1949), 554. Cf. *Mater et magistra,* AAS (1961) 440s.
44. *Quadragesimo anno,* pág. 408.
45. Cf. *Rerum novarum; Quadragesimo anno,* pág. 394ss; *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 68.

deben regir la sociedad y la economía no basta despertar en el individuo los sentimientos de justicia y caridad e incitarlo a su propia reforma: se impone, además, la *reforma de las mismas instituciones,* basada en la justicia [46].

La ética social cristiana abomina ora de la imposición por el Estado de un plan económico que estruje la libertad, ora de la libertad ilimitada en la economía y en los negocios. La conciencia individual, los diversos órganos de la vida económica, así como también el Estado dentro de los límites que le asigna el principio de subsidiaridad, en fin, todos están llamados a colaborar al desarrollo pacífico de la economía y al *establecimiento de un régimen de mercado realmente social.*

Aquí incumbe al Estado, como subraya sobre todo la *Mater et magistra,* el deber de contribuir a una justa nivelación entre los distintos grupos de la economía. Es contrario a la justicia social que grupos profesionales de mayor importancia social se hallen en condiciones económicas mucho peores que las de otros grupos cuya importancia social es menor.

A una mala interpretación se debe la queja que suele oírse de que la doctrina social católica es «muy poco concreta». Pero ofrecer soluciones técnicas a cuestiones económicas concretas no es siquiera misión de la Iglesia. Un partido político, inspirándose en el espíritu de la doctrina social católica, puede tratar de proponer un programa de ordenación económica y de reforma social que abarque hasta los mínimos pormenores. Pero no debe olvidar que para ello es necesario tanto un circunstanciado análisis de las condiciones y posibilidades como un conocimiento a fondo de la doctrina social de la Iglesia. Tarea principal de los seglares cristianos es procurar la realización del orden social, adaptada al tiempo y al lugar, e inspirada en el espíritu del orden cristiano [46a].

LEÓN XIII, *Rerum novarum,* encíclica de 15-5-1891, C.E.D., 357ss.
PÍO XI, *Quadragesimo anno,* encíclica de 15-5-1931, C.E.D., 389ss.
JUAN XXIII, *Mater et Magistra,* con introducción y comentario histórico-doctrinal por E. WELTY, O. P., Herder, Barcelona [2]1965.
—, *Pacem in terris,* con introducción y comentario a la doctrina pontificia sobre los fundamentos de la política por A.-F. UTZ, Herder, Barcelona 1965.
F. UTZ, F. GRONER, *Soziale Summe* PIUS XII. *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens,* Friburgo de Suiza 1954-1961.
ALCIDE DE GASPERI, *I tempi e gli uomini che prepararono la «Rerum novarum»,* Milán 1944.
E. RITTER, *Die katholisch-soziale Bewegung Deutschlands im 19. Jahrhundert und der Volksverein,* Colonia 1954.

46. *Quadragesimo anno,* pág. 407.
46a. Cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 43.

L. GIANCOLA, *Introduzione alla morale sociale,* Roma 1950.
J. HÖFFNER, *Die deutschen Katholiken und die soziale Frage im 19. Jahrhundert,* Paderborn 1954.
C. VAN GESTEL, *La doctrina social de la Iglesia,* Herder, Barcelona [5]1964.
J. FELLERMEIER, *Compendio de sociología católica,* Herder, Barcelona 1960.
TOMÁS DE AQUINO, ST, II-II, q. 59-79: *Deutsche Thomasausgabe,* con comentario de A. F. UTZ, O. P., tomo 18. Heidelberg-Graz-Viena 1953.
—, *Suma teológica* VIII, BAC, Madrid.
G. JARLOT, S. I., *Compendium ethicae socialis,* Roma 1951.
J. MESSNER, *Das Naturrecht. Handbuch der Gesellschaftsethik, Staatsethik und Wirtschaftsethik,* Innsbruck-Viena [3]1958.
—, *Die soziale Frage im Blickfeld der Irrwege von gestern, der Sozialkämpfe von heute, der Weltentscheidungen von morgen,* Innsbruck [6]1956.
—, *Sociología moderna y derecho natural,* Herder, Barcelona 1964.
E. DAUTAIS, *Leçons élémentaires de morale sociale d'après l'enseignement des encycliques sociales,* Téqui, París [3]1946.
H. FLECKENSTEIN, G. FISCHER, H. MATERLIK, N. EHLEN, J. EVEN, GOETZ BRIEFS, *Eigentum in Arbeiterhand,* Munich 1954.
P. TIBERGHIEN, *Sens chrétien et morale sociale,* París 1954.
F. KARRENBERG y J. BECKMANN, *Verantwortung für den Menschen; Beiträge zur gesellschaftlichen Problematik der Gegenwart,* Stuttgart 1957.
J. BECKAERT, *Les principes d'un ordre social chrétien,* París 1949.
A. F. UTZ, *Ética social* I: *Principios de la doctrina social,* Herder, Barcelona [2]1964.
—, *Cuestiones fundamentales de la vida política y social. Bibliografía crítica,* 3 vols., Friburgo de Brisgovia-Barcelona, 1960-1964.
A. RAUSCHER, *Subsidiaritätsprinzip und berufständische Ordnung in «Quadragesimo anno»,* Munster 1958.
H. BERIÉ, *Wege zur europäischen Wirtschafts- und Sozialpolitik,* Paderborn, s. a.
L. NEUNDÖRFER, *Sozialreform. Gelöste und ungelöste Probleme,* Friburgo de Brisgovia 1957.
G. KROLL, *Von der Wirtschaftskrise zur Staatskonjunktur,* Berlín 1958.
H. SACHER y O. VON NELL-BREUNING, *Wörterbuch zur Politik* III, Friburgo de Brisgovia [3]1958.
E. WELTY, *Catecismo social,* 3 vols., Herder, Barcelona [2]1962, [2]1963 y 1965.
O. VON NELL-BREUNING, *Wirtschaft und Gesellschaft heute,* Friburgo de Brisgovia 1956-1960.
L. BERG, *Sozialethik (Handbuch der Moraltheologie,* edit. por M. REDING, 9), Munich 1959.
N. MONZEL, *Solidarität und Selbstverantwortung. Beiträge zur christlichen Soziallehre,* Munich 1959.
A. MÜLLER-ARMACK, *Religion und Wirtschaft. Geistesgeschichtliche Hintergründe unserer europäischen Lebensform,* Stuttgart 1959.
H. D. WENDLAND, *Botschaft an die soziale Welt,* Hamburgo 1959.
E. FILTHAUT, O. P., *Deutsche Katholikentage 1848-1958 und Soziale Frage,* Essen 1960 (extractado en «Die neue Ordnung», 12 [1958], p. 241-255).
J. FUCHS, *Christliche Gesellschaftslehre,* «Stimmen der Zeit», 168 (1959) 161-170.
J. SCHASCHING, *Kirche und industrielle Gesellschaft,* Viena 1960.

Christlich-soziale Werkbriefe, edit. por la Sociedad obrera de trabajadores cristianos, Munich 1953-1961.
G. WILDMANN, *Personalismus, Solidarismus und Gesellschaft,* Viena 1961.
J. HÖFFNER, A. VERDROSS, F. VITO, *Die Naturordnung in Gesellschaft, Staat und Wirtschaft,* Innsbruck 1961.
H. BUDDE, *Christentum und soziale Bewegung,* Aschaffenburg 1961.
C. P. CIPRIANI, *La dottrina del Vangelo e la questione sociale,* Ed. Fonti vive, Caravare (Varese) 1961.
G. QUADRI, *Dottrina e iniziativa sociale cristiana,* Ed. del Cristallo, Roma 1961.
HENAO BOTERO - LONDOÑO, BERNAL, *La cuestión social,* Univ. Pont. Boliv., Medellín 1960.
M. PÉREZ DURÁN, *La acción social frente a los problemas del hombre y de la sociedad,* Caracas 1962.
A. DE ARÍN, *Doctrina social católica,* Hech. Dichos, Zaragoza 1961.
S. CORTÉS-SOBRARROCA, S. I., *Nociones de doctrina social católica,* Fax, Madrid 1960.
H. CHAMBRE, *Cristianesimo e comunismo,* Edizione paoline, Catania 1961.
J. MADIRAN, *De la Justice sociale,* Nouvelles Éditions, París 1961.
J.M. SETIÉN, *La Iglesia y lo social. ¿Intromisión o mandato?,* Guadarrama, Madrid 1963.
H. DE LUBAC, *Catolicismo. Aspectos sociales del dogma,* Estela, Barcelona 1963.
B. KULP, *Kurzgefasste Soziallehre,* Colonia 1962.
L. PRELLER, *Sozialpolitik: Theoretische Ordnung,* Tubinga-Zurich 1962.
G. ERMECKE, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen,* en «Theologie und Glaube» 52 (1962) 161-176.
A. BRUSATTI, *Geschichte der Sozialpolitik mit Dokumenten,* Linz 1962.
G. MICHONNEAU, *Kein Christenleben ohne Gemeinschaft,* Stuttgart 1962.
O. VON NELL-BREUNING, *Christliche Soziallehre,* en «Stimmen der Zeit» 173 (1963/64) 108-220.
W. BÜCHI, *Das christliche Unternehmerbild. Zur Problematik der sittlichen Verantwortung unternehmerischer Funktion,* en «Die neue Ordnung» 18 (1964) 414-420.
G. P. SPINDLER, *Neue Antworten im sozialen Raum. Leitbilder für Unternehmer,* Dusseldorf-Viena 1964.
I. M. DÍEZ ALEGRÍA, *Relationes inter individua humana et publicam potestatem intra status singulos,* en «Periodica» 53 (1964) 68-92.
G. GUNDLACH, *Die Ordnung der menschlichen Gesellschaft,* Katholische Sozialwissenschaftliche Zentralstelle Monchengladbach, 2 vols., Colonia 1965.
J. MESSNER, *Stütze der freien Gesellschaft. Mittelstandspolitik im Dienst von Staat, Gesellschaft und Wirtschaft,* en «Wort und Wahrheit» 20 (1965) 445-454.
A. LANGNER, *Katholizismus und freiheitlicher Sozialismus,* Colonia 1965.
J. BLESS, *Mater et Magistra und praktische Wirtschafts- und Sozialpolitik. Erläuterungen und Erwägungen zur Sozialbotschaft Johannes XXIII,* Lucerna 1965.
N. MONZEL, *Katholische Soziallehre,* Colonia 1965.
J. HÖFFNER, *Gesellschaftspolitk aus christlicher Verantwortung. Reden und Aufsätze,* Ratisbona-Munster 1966.

III. INCORPORACIÓN SOCIAL DE LA CLASE TRABAJADORA

La transformación industrial ha asignado un papel especialmente importante en la economía y en la sociedad de hoy a la clase trabajadora de las industrias y a muchos pequeños empleados. Es mucho lo que se ha recorrido desde los tiempos del manchesterianismo para reconocer a la clase social de los obreros dependientes y a los empleados una justa participación en los productos, y la debida función en el organismo social. Pero todavía estamos en pleno proceso de desarrollo; no se han solucionado aún todos los problemas clave.

La especial importancia que concedemos a la cuestión social de la clase trabajadora de la industria, a los trabajadores rurales y a los empleados no quiere decir que no haya problemas sociales candentes en las demás capas sociales, como por ejemplo en la de los trabajadores intelectuales. A todos ellos hay que ofrecerles una solución gradual dentro del mismo espíritu y con el mismo ahínco de este desarrollo histórico[47]. Además, no ha de olvidarse que en muchos países subdesarrollados la situación de los trabajadores de la industria ha de calificarse aún de catastrófica. Las soluciones que el mundo libre de occidente les presente, deben ser, por lo mismo, convincentes.

1. *Liberación económica del obrero por la cogestión*

El contrato de trabajo, aunque no sea más que un contrato sobre salario, es de suyo y desde el punto de vista del derecho natural, moralmente inatacable. De hecho es una forma de contrato que, de un modo u otro, aparece en las demás transacciones comerciales. *Lo que ya no es natural es que la masa gigantesca de la clase trabajadora, que es la clase social más numerosa, no participe en la vida económica sino por el simple contrato de salario.* De ahí que Pío XI buscara el camino de la desproletarización, meta de sus esfuerzos sociales, en cierta *«suavización del contrato del trabajo, en cuanto fuese posible, por medio del contrato de sociedad... De esta suerte, los obreros y empleados participan, en*

47 Veanse los artículos que hemos consagrado a la reforma agraria y a la clase rural, supra, p. 509-512. Véase también mi libro *El matrimonio en nuestro tiempo,* págs. 534 540, «Dificultades de las clases no agrícolas e intelectuales»

cierta manera, ya en el dominio, ya en la dirección del trabajo, ya en las ganancias obtenidas»[48].

El concilio Vaticano II resume a este propósito la doctrina de los últimos papas: «Las empresas económicas son comunidades de personas, es decir, de hombres libres y autónomos, creados a imagen de Dios. Por ello, teniendo en cuenta las diversas funciones de cada uno — propietarios, administradores, técnicos, trabajadores —, y quedando a salvo la necesaria unidad en la dirección, se ha de promover la activa participación de todos en la gestión de la empresa, según formas que habrá que determinar con acierto... Por medio de esta participación organizada, que está vinculada al progreso en la formación económica y social, crecerá más y más entre los trabajadores el sentido de responsabilidad»[48a].

No consideramos la cogestión como una exigencia *de derecho natural,* inherente al contrato de trabajo, y que pueda presentar todo trabajador por el solo hecho del contrato; la consideramos únicamente como una *aspiración impuesta por la situación de la gran masa de los trabajadores,* y con vistas a suavizar, aunque de modo pasajero, la condición en que se encuentran por no ser dueños de los medios de producción, la cual condición *sí es contraria al derecho natural.* En las circunstancias actuales, la cogestión viene a ser el *medio aconsejado por la misma ley natural* para reducir progresivamente la condición de proletarios en que se encuentran los obreros. No es, pues, una última finalidad, sino un camino que ha de tomar la clase obrera para exigir un derecho, mientras se consigue el fin total, que es la supresión completa del proletariado como clase, realizable mediante la coposesión de los medios de producción, mediante la formación de un capital propio, gracias a un salario absolutamente justo, y mediante la reforma agraria, que les permita tener vivienda propia y les ofrezca condiciones ventajosas de colonización.

La cogestión es muy apropiada para obviar los peligros de orden psicológico con que la relación salario-trabajo amenaza al proletariado que no participa de la propiedad de los medios de producción.

Puede realizarse la cogestión sobre planos muy variados; v. gr., otorgando al obrero el derecho de ser informado sobre la marcha económica de la empresa, o el del diálogo con los dirigentes, o el

48 *Quadragesimo anno,* CED, 404

48a *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art 68; cf. *Mater et Magistra,* AAS 53 (1961) p 408, 424, 427; PAULO VI, Alocución del 8-6-1964, AAS 56 (1964) p 574-579.

de intervención decisiva en los asuntos de la empresa que interesan a todo el personal, o los que entrañan algún peligro personal, social o económico. Debe servir la cogestión, sobre todo, para arrancar de la clase obrera *ese sentimiento que lo lleva a considerar la dependencia como algo que la envilece, o el de que vive injustamente explotado;* sentimiento que incuba como virus peligroso, a consecuencia del abuso secular con que a los trabajadores han tratado capitalistas sin conciencia.

Puede ser también la cogestión un medio eficacísimo para desarrollar en el obrero el sentimiento y la alegría de la responsabilidad. La cogestión, bien entendida, es una aplicación del *principio de la subsidiaridad,* que ha de mantenerse incólume como uno de los principios básicos de la filosofía social [49] y como uno de los elementos estructurales de las grandes industrias modernas, si quieren respetar la dignidad de la persona humana. Cada uno, en su respectivo lugar dentro de la organización general, ha de sentirse responsable de la empresa tanto cuanto sea factible y necesario para la prosperidad general de la misma, y sobre todo para el desarrollo de un espíritu de responsabilidad que considere la empresa como cosa propia.

Cuando el obrero participa en la gestión, debe saber que eso significa *corresponsabilidad,* y que por lo mismo, ha de responder proporcionalmente de las decisiones erradas.

Con todo, no hay razón para cargar sobre sus modestas economías las falsas decisiones y los reveses que no han venido por su culpa. No ha de pasarse por alto que en las empresas capitalistas, constituidas en forma legal, el capitalista y el empresario no asumen sino una responsabilidad jurídica limitada, que está lejos de ser tan amplia como su responsabilidad moral. De hecho, lo que caracteriza el espíritu capitalista es que el empresario, por lo general, no responde más que del capital, pero apenas piensa en otra cosa aún más importante: en su responsabilidad por la suerte de los trabajadores, de los que, sin embargo, dispone casi a discreción.

En las *sociedades anónimas* cada socio es normalmente responsable de su capital. Muy diferentes son las empresas en que el dueño se hace personalmente responsable respecto de los accionistas, como gerente o administrador. Es, pues, evidente que la cogestión puede ser más amplia y más eficaz en las primeras en cuanto al fin que con ella se persigue, esto es, combatir la masifica-

49. Cf. *Quadragesimo anno,* CED, 407ss.

ción y despertar en cada obrero el gozo de sentirse responsable. Para que la cogestión alcance más seguramente su finalidad, que es destruir el espíritu gregario y despertar la responsabilidad de cada obrero, es preciso que el sindicato no sea precisamente un organismo gregario, que quite al obrero buena parte de su responsabilidad en la cogestión. Sin duda que el bien común puede exigir que para la cogestión de empresas que interesan el bien nacional o mundial, junto con los representantes de los accionistas y del poder público, haya representantes del sindicato.

La cogestión debe ser de tal naturaleza que deje al obrero suficiente campo libre para desarrollar su propia personalidad.

Los adversarios de la participación del obrero en la gestión presentan una objeción, que no deja de ser humillante desde el punto de vista de la sociología cristiana, a saber, que el obrero no quiere, en realidad, la cogestión, sino simplemente ganarse la vida sin demasiadas preocupaciones. Pues nuestra ambición no ha de ser precisamente que el hombre embote su espíritu en su trabajo profesional y se convierta en una máquina, sino ayudarle a desarrollar su personalidad espiritual y moral. Y es dentro de la profesión en la que ha de pasar la mayor parte de su existencia en donde ha de encontrar el campo apropiado para ese desarrollo. Preciso es que principie por una responsabilidad limitada y modesta, para pasar luego, en lo posible, a una corresponsabilidad mayor.

Puesto que la mecanización del trabajo y la producción en serie van disminuyendo el esfuerzo mental en el taller, preciso es buscar en otra forma el desarrollo de la personalidad. Esto se consigue, sobre todo, *interesando al obrero en el adelanto de toda la empresa y concediéndole una parte de responsabilidad.* La intervención en el consejo de empresa ofrece un campo de actividad para los más dotados. La elección del consejo de empresa y la información normal sobre sus actividades es asunto que en todos despierta interés y responsabilidad. La ampliación de la cogestión hasta los negocios de la empresa *hace sentir mejor la interdependencia y aviva el espíritu de solidaridad con todas las clases y profesiones,* lo cual es de suma importancia para la formación de la personalidad y de la conciencia moral [50].

El cristiano toma muy en serio todos estos problemas, porque sabe que la misma vida religiosa está en correlación con el desarrollo de la personalidad. Un espíritu embotado, borreguil e inepto

50. Cf. *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 68.

para abrazar una responsabilidad se hace casi impotente para la vida religiosa. La dilatación del horizonte intelectual, el afianzamiento de la energía moral por el ejercicio de la responsabilidad, la conciencia de la solidaridad son de capital importancia para la formación de una vida plenamente religiosa y moral.

Una de las principales finalidades que se han de perseguir con la adquisición del derecho de cogestión es la extinción del odio de clases y de cuantos pretextos sirven para excitar a las masas trabajadoras.

El esfuerzo por conseguir la cogestión iría por un rumbo equivocado si se tornase en un simple instrumento de lucha para el triunfo del antagonismo clasista y de las exigencias brutales de los grupos organizados. La desastrosa consecuencia sería la paralización de la actividad de los empresarios y la pérdida de la confianza por parte de los inversores. Al propugnar la cogestión, han de evitarse a todo trance tales consecuencias; otro modo no sería el camino auténtico para la desproletarización espiritual ni para suprimir el antagonismo de clases.

Cogestión y colaboración significan ya por sí mismas esfuerzo por llegar a *una pacífica cooperación.* Para que así sea, es preciso que ora los empresarios, ora los inversores, demuestren a los obreros que los consideran como colaboradores con un espíritu de confianza mutua, y que, para mejorar la suerte común, esperan su cooperación diligente, responsable y prometedora [51]. Los empresarios, por su parte, deben fomentar activamente la colaboración del obrerismo, si es que desean realmente que los trabajadores ofrezcan un valioso contingente para el apaciguamiento de la lucha de clases. Por la suya, los obreros deben mostrar que si aspiran a la cogestión, no es para valerse de ella como medio de establecer el socialismo, ni, mucho menos, para desposeer a los legítimos dueños. Preciso es, pues, establecer claramente que la cogestión aspira a cosa muy distinta que a convertir la empresa en bien común. No vaya, pues, la cogestión a orientarse hacia la «dictadura del proletariado», o hacia el capitalismo estatal; su orientación ha de llevarla única y exclusivamente hacia la desproletarización material e intelectual de la clase obrera. Condición indispensable para que la cogestión consiga eficazmente sus propósitos es la *organización estrictamente jerárquica, desde los primeros hasta los últimos peldaños,* dentro y fuera de la empresa. El régimen jerárquico

51. Cf. *Verantwortung und Mitverantwortung in der Wirtschaft,* editado por el cardenal FRINGS, Colonia 1949, 83ss.

exige que las centrales sindicales no asuman en la empresa aquellas funciones de cogestión que los mismos obreros pueden desempeñar convenientemente.

Un sindicalismo supraempresario trabajaría con provecho fuera de las empresas mismas. Si la cogestión estuviese perfectamente organizada, al sindicato no le quedaría más posibilidad que la de desarrollarse por espíritu de subsidiaridad, renunciando a toda lucha clasista.

Pero condición y al mismo tiempo efecto de una cogestión bien organizada es la gradual transformación de las ligas de patronos y de las cámaras de industria y comercio en organizaciones de empresarios, fundadas conforme a las diversas profesiones. Ni los sindicatos obreros ni las ligas patronales deberían temer que el establecimiento de la cogestión pueda significar su desaparición como organismos superfluos, a condición de asumir sus nuevas tareas con entusiasmo y honradez, y con un espíritu de auténtica camaradería.

Precisamente la desaparición de la lucha de clases que, como se ha repetido, debe ser uno de los objetivos de la cogestión, es condición indispensable para la organización económica en el sentido del principio de subsidiaridad y de solidaridad de todas las profesiones, la única que daría toda su eficacia a las adquisiciones hechas hasta ahora por los obreros.

Es lo que anotaba especialmente Pío XII en su conocido discurso del 3-6-1950 [52]. Extraño error el de aquellos que quisieron ver en este discurso una desaprobación de los esfuerzos para llegar a una colaboración responsable, por parte de los trabajadores, en el proceso de producción. Quienes así pensaron pertenecían casi todos al campo neoliberal. El gran pontífice de la cuestión social sólo ha pretendido poner ante los ojos la falsedad de algunos principios y lo equivocado de ciertas realizaciones de la cogestión. Repetida e insistentemente ha recomendado Pío XII este medio para llegar a la desproletarización de los obreros, por ejemplo, en su discurso del 11-3-1949 [53]; igualmente en su radiomensaje a los obreros españoles, el 11-3-1951, en el que respondía a las falsas interpretaciones de su pensamiento. Decía el papa: «*La Iglesia ve con buenos ojos y aun fomenta todo aquello que, dentro de lo que permiten las circunstancias, tiende a introducir elementos del contrato de sociedad en el contrato de trabajo y mejora la condición social del trabajador*» [54].

La cogestión económica y supraeconómica debe establecer, en suma, *relaciones completamente nuevas entre el capital y el trabajo, porque ambos colaborarán pacíficamente, animados por el espí-*

52. AAS 42 (1950), 487
53. AAS 41 (1949), 283ss.
54. AAS 43 (1951), 215; cf. JUAN XXIII, *Mater et Magistra,* AAS 53 (1961), pág. 423ss.

ritu de solidaridad. Es la meta que ha de tener siempre ante los ojos.

Es evidente que la cogestión no puede dar inmediatamente acceso a la propiedad de los medios de producción y hacer sin más del obrero un condueño de la empresa. Lo que sí puede conseguir es reemplazar el espíritu de lucha de clases por el de interdependencia y de responsabilidad común, sin las cuales es imposible llegar a la victoria sobre las diferencias en lo que respecta a la propiedad.

O. VON NELL-BREUNING, S. I., *Mitbestimmung,* Landshut 1951.

—, *Mitbestimmung, Wirtschaft und Gesellschaft heute,* Friburgo de Brisgovia 1957, 91-161.

J. DAVID, *Soziale Sicherheit,* «Die Kirche in der Welt», 3 (1950) 447-454.

—, *Der Arbeitnehmer nach katholischer Soziallehre. Soziale Mündigkeit und Mitbestimmung,* Eichstätt 1950.

F. X. ARNOLD, *Das Mitbestimmungsrecht im Lichte christlicher Soziallehre,* Stuttgart 1951.

B. HÄRING, C. SS. R., *Mitbestimmung und Mitbeteiligung als Wege der Entproletarisierung,* «Stimmen der Zeit», 148 (1951) 102-114.

A. GECK, *Betriebliche Mitbestimmung der Arbeiter in geschichtlicher Sicht,* «Die Kirche in der Welt», 3 (1950) 299-306.

—, *Betriebliche Mitbestimmung der Arbeiter in soziologischer Sicht,* «Die Kirche in der Welt», 3 (1950) 455ss.

J. HÖFFNER, *Menschenwürde und Betriebsverfassung, um die Grundlagen des Mitbestimmungsrechtes,* «Trierer Theol. Zeitschr.», 59 (1950) 364ss.

L. LANG, *Mitwirkung und Mitbestimmung in der sozialen Versicherung,* «Die neue Ordnung», 4 (1950) 122-133.

E. MÜLLER, *Recht und Gerechtigkeit in der Mitbestimmung* («Der Deutschenspiegel», 36-37), Stuttgart 1950.

V. MUNTADAS ROVIRA, *Sobre participación de los trabajadores en los beneficios y dirección de las empresas. Opinión de un patrono católico,* Barcelona ²1950.

J. M. DÍEZ ALEGRÍA, *En torno al problema de la cogestión obrera,* «Razón y fe», 144 (1951) 210-220.

E. KUSS, *Die Erfahrungen der Duisburger Kupferhütte,* «Neues Abendland», 8 (1953) 76-81.

G. FISCHER, *Erfolgsbeteiligung und Partnerschaft,* «Neues Abendland», 8 (1953) 81-87.

—, *Christliche Gesellschaftsordnung und Sozialpraxis des Betriebs,* Heidelberg 1950.

J. F. CRONIN, *Mitbestimmung im Streit der Meinungen,* Bad Nauheim, 1953.

F. BÖHM, *Das wirtschaftliche Mitbestimmungsrecht der Arbeiter im Betrieb,* «Ordo», 4 (1951) 21-250.

G. FISCHER, *Christliche Gesellschaftsordnung und Sozialpraxis des Betriebs,* Heidelberg 1950.

F. VITO, *Economia e personalismo,* Milán 1949.

Internationale Studienvereinigung von Mecheln: Die Beteiligung der Arbeiter an der Unternehmensleitung, «Die neue Ordnung», 8 (1954) 168-175.

F. H. BLUM, *Der Weg zum demokratischen Arbeitsprozess. Experimentelle Untersuchungen in einem amerikanischen Fabrikbetrieb,* Stuttgart-Viena 1956.

R. DAHRENDORF, *Soziale Klasse und Klassenkonflikt in der industriellen Gesellschaft,* Stuttgart 1957.

A. SCHUSCHMANN, *Codetermination. Labor's Middle Way in Germany,* Washington 1957.

K. V. MÜLLER, *Die Angestellten in der hochindustrialisierten Gesellschaft,* Colonia-Opladen 1957.

E. JUCKER, *Die Arbeit ist keine Ware,* Berna 1957.

TH. CAPLOW, *Soziologie der Arbeit,* Meisenheim 1958.

R. S. HARTMANN, *Die Partnerschaft zwischen Kapital und Arbeit. Theorie und Praxis eines neuen Wirtschaftssystems,* Colonia-Opladen 1958.

O. VON NELL-BREUNING, *Das Lohnverhältnis in der Entwicklung,* «Die neue Ordnung», 13 (1959) 123-126.

—, *Worum geht es bei der Mitbestimmung?,* en «Stimmen der Zeit» 177 (1966) 266-275.

F. KARRENBERG, *Gestalt und Kritik des Westens,* Stuttgart 1959.

W. KUNZ, *Mitbestimmung und Miteigentum in Europa.* Friburgo de Brisgovia 1960.

F. VOIGT y W. WEDDIGEN, *Zur Theorie und Praxis der Mitbestimmung,* en *Schriften des Vereins für Sozialpolitik,* NF 24/I, Berlín 1962.

B. ALBRECHT, *Stand und Stände. Eine theologische Untersuchung,* Paderborn 1963.

W. DREIER, *Zur gesellschaftspolitischen Zielsetzung der sozialen Marktwirtschaft,* en «Die neue Ordnung» 17 (1963) 199-206.

Gesellschaftspolitische Neubesinnung, en «Die neue Ordnung» 17 (1963) 378-386.

H. SCHNAAS, *Arbeits- und berufsstrukturelle Wandlungen 1953-1963,* en «Die neue Ordnung» 18 (1964) 168-276.

A. F. NAPP-ZINN y H. G. SCHACHTSCHNABEL, *Zur Theorie und Praxis der Mitbestimmung,* Berlín 1964.

E. NAWROTH, *Zur Sinnerfüllung der Marktwirtschaft,* Katholisch-sozialen Institut der Erzdiözese, Colonia 1965.

Die Mitbestimmung in der katholischen Diskussion, en «Herderkorr.» 20 (1966) 238-242.

J. MESSNER, *Eigentumsethik und Mitbestimmungspolitik,* en «Wort und Wahrheit» 21 (1966 285-295.

G. CORMAN, *Wirtschaftliche Mitbestimmung im Meinungsstreit,* en «Die neue Ordnung» 20 (1966) 133-141.

B. TRACKE, *Die Mitbestimmung - Ein gesellschaftliches Problem,* en «Die neue Ordnung» 20 (1966) 290-296.

W. VOGT, *Die Idee der Mitbestimmung. Gründe und Beweggründe,* en «Die neue Ordnung» 20 (1966) 343-353.

E. WELTY, *Catecismo social* III, Herder, Barcelona 1965, 352-388.

2. *Acceso del trabajador a la propiedad y desproletarización*

No ha de pensarse que la cogestión, por sí sola, pueda liberar a los trabajadores de su condición de proletarios, aun admitiendo que es muy apta para ir saneando su existencia y para alejarla de muchos peligros. Sería una ilusión mayúscula esperar de *un solo* medio la solución de un problema tan complejo como el de la cuestión social. La cogestión no pretende ser un ataque a la propiedad. Pero, por otra parte, es éste precisamente el punto vivo de la suerte del proletariado, porque es un hecho que el trabajador, por lo general, está esencialmente excluido de la propiedad de los medios de producción. Pues bien: es imposible de todos modos llegar a una cogestión absoluta y perfectamente eficaz, si el obrero no se hace, en cierto modo, condueño de la empresa.

La desproletarización completa exige no sólo que la mayoría de los trabajadores adquiera una modesta cantidad de bienes de uso y de consumo, sino que quede perfectamente equipado con los productos comerciales e industriales, y, sobre todo, que entre en coposesión de los medios objetivos de producción.

El problema de la desproletarización es el problema de la justa proporción del capital y del trabajo. Cuatro formas principales pretenden fijar dichas relaciones:

Primera: *El capital es el que manda y el que toma al trabajo a su servicio.*

Esta primera forma puede aplicarse a los contratos pasajeros de trabajo. En ellos, el contrato de salario es moralmente aceptable, mientras el capital no busque únicamente su propio interés [55] y mientras el trabajador no le tenga que sacrificar su condición de «sujeto de la economía» [56].

El capitalismo liberal considera esta forma como fundamental para la economía. Por lo mismo excluye absolutamente al trabajador de la copropiedad en los medios de producción y lo abandona a discreción del empresario y del capitalista.

Segunda: *El capital y el trabajo concurren con iguales derechos y como fuerzas que se equiparan.*

Gracias a la agrupación de los obreros en sindicatos y a la legislación estatal en defensa de los trabajadores, el capital no es ya la única fuerza que cuenta, sino también las fuerzas aunadas

55. *Quadragesimo anno,* CED, 412ss.
56. Pío XII, Disc del 3-6-1950, AAS 42 (1950), 487.

de los trabajadores. El encuentro de obreros y capitalistas puede provocar la colaboración pacífica o el forcejeo de unos por imponerse a los otros, según se mire más el interés común a ambas partes, o el interés particular. Reinará la lucha mientras el tráfico del salario continúe siendo la base única o principal de ese encuentro. Con una fórmula feliz de colaboración y cogestión podría conseguirse que ambos se encontrasen en el terreno de comunes intereses y de comunes responsabilidades, dedicándose entonces a una colaboración pacífica, bajo la tutela de iguales derechos.

Tercera: *El trabajo —y con este término entendemos la totalidad de los que en una forma u otra producen— toma el capital a su servicio.*

Aquí los obreros son parte preponderante, si no exclusiva, en la dirección de las empresas. Asumen las funciones de empresarios en una forma análoga al contrato de arrendamiento de uso y disfrute. El capital no tiene aquí más intervención que la que le corresponde como retribución a la función social del ahorro y también por razón de la colaboración activa y de la justificada atención por la seguridad de las inversiones. Todo esto supone que los capitalistas depositan gran confianza en la competencia de los trabajadores para llevar adelante la dirección.

Semejante sistema no puede ser más que un ideal, casi imposible de realizar en forma pura. Para que los trabajadores puedan responder del capital recibido en servicio es indispensable que ellos dispongan ya de algún capital. Por eso este sistema se resuelve en la cuarta forma.

Cuarta: *Los obreros son al mismo tiempo los dueños del capital, por lo menos preponderantemente. Así quedaría realizada la desproletarización, haciéndose todos propietarios.*

La primera forma, la capitalista, nunca pudo realizarse en todo su rigor.

Todas ganarían, si se completaran entremezclándose en forma oportuna y ventajosa para el trabajador.

La manera de conseguirlo plantea numerosos y difíciles problemas, como, por ejemplo, en qué forma podrán y deberán colaborar los sindicatos y las ligas de patronos, hasta qué punto podrá y deberá intervenir el Estado, y si deberá introducir de golpe, o sólo paulatinamente, las reformas que establezcan la nueva situación de propiedad y solidaridad entre el capital y el trabajo.

Al admitir que el régimen económico capitalista, al mantener un salario inferior al justo, ha tratado a los obreros con injusticia, se plantea el

problema de la obligación de restituir en que están aquellos que han adquirido colosales fortunas al amparo de aquel régimen; es una cuestión moral que afecta a la conciencia individual de aquellos ricos, así como también la responsabilidad de quienes han dictado las leyes que mantienen esa situación social. ¿Podría imponérseles la obligación moral, o legal de repartir entre obreros y empleados un tanto por ciento de sus bienes? Son cuestiones que la investigación teologicomoral y la práctica han de dilucidar.

La desproletarización ha de proseguirse principalmente por medio de una adecuada retribución del trabajo y por medio del ahorro. Con normas legales realmente acertadas y con la cogestión, que aumentaría su sentimiento de responsabilidad, podrían los obreros ir entrando progresivamente en la coposesión de los medios objetivos de producción, con tal que se les pague un salario justo. Esto sería generalmente preferible a que, de un golpe, pasasen a ser propietarios. Un medio a propósito para esto sería el *trabajo en compañía,* y aun las *acciones, con tal que se modifiquen las leyes que las rigen.* Hasta cierto punto es deseable, y aun factible, el hacer al trabajador condueño de aquellos medios de producción con que trabaja.

Era ésta la dirección que llevaban los paladines de la reforma social católica del siglo pasado. Mucho esperaban de las compañías de producción o «asociaciones de producción» en las que los trabajadores eran al mismo tiempo dueños. En ellas habían puesto su confianza hombres como RITTER VON BUSS, VOGELSANG y sobre todo KETTELER [57]. Lo que, en esta cuestión, separa esencialmente a KETTELER y a LASALLE es que el primero no quiere que sea el Estado quien las establezca, sino que nazcan bajo la iniciativa de la justicia social y de la caridad cristiana. Su optimismo en este punto era todo lo grande que unos cristianos auténticos pueden inspirar, pero mayor de lo que el cristianismo de su siglo merecía

Se ha intentado repetidas veces promover el obrero a la copropiedad de la empresa, concediéndole, en forma de acciones en la misma, una prima de salario, que resulta ser una participación en las ganancias [58]. Ello, sin embargo, no ha conducido a un resultado durable. La causa hay que verla en que las leyes no la favorecen. Se han hecho ensayos prometedores, pero es preciso intentar nuevas experiencias, hasta dar con la forma adecuada, que satisfaga las necesidades actuales y las aspiraciones de los obreros. Algunos

57 W. E. VON KETTELER, *Arbeiterfrage und Christentum,* Obras completas, editadas por J. Mumbauer, t. III, 124 134

58. La encíclica *Mater et magistra* (segunda parte) aboga en general para que los trabajadores participen en las acciones de la empresa y en especial por que participen en la propiedad de la misma.

moralistas económicos de gran prestigio consideran que la participación en el utillaje total de la economía (por ejemplo, en forma de «ahorros de inversión») promete resultados más satisfactorios de la participación en la propiedad de la industria propia.

Pío XII, alocución de 6-6-1955 sobre los deberes del empresario católico.

L. RIVA SANSEVERINO, *Diritto del lavoro. Il contratto individuale de lavoro,* Padua 1952.

J. MAINGUY, *Problèmes du travail,* París 1945.

G. LECORDIER, *Morale du travail,* París 1947.

F. PITARQUE SERRANO, *La cuestión social, solución,* Tortosa 1947.

A. GEMELLI, O. F. M., *L'operaio nella industria moderna. Le scienze del lavoro nel quadro della concezione sociale cristiana,* Milán [2]1946.

O. VON NELL-BREUNING, S. I., *Entproletarisierung nach «Quadragesimo anno»,* «Theol. prakt. Quartalschr.», 85 (1932) 93-113.

—, *Wirtschaft und Gesellschaft heute* I, Friburgo de Brisgovia 1956, 171-218, 403-451.

F. HITZE, *Kapital und Arbeit und die Reorganisation der Gesellschaft,* Paderborn 1880.

A. BURGHARDT, *Eigentumsethik und Eigentumsrevisionismus. Vom Abfindungslohn zum Miteigentum,* Munich 1955.

—, *Das Miteigentum,* «Die neue Ordnung», 11 (1957) 24-33.

A. ANCEL, *La Mentalité Bourgeoise,* Lyón 1950.

—, *Cinq ans avec les ouvriers. Témoignages et réfléxions,* Centurion, París 1963.

G. MASTINO DEL RIO, *Il lavoro nell'impresa secondo i principi dell'etica cristiana,* Roma 1952.

N. MONZEL, *Christliche Motive der Entproletarisierung,* «Die neue Ordnung», 3 (1949) 193-204.

J. ZAMANSKI, *L'avenir de l'entreprise,* París 1949.

A. OBERHAUSER, *Neue Wege zu einer breiteren Vermogensbildung,* «Ordo socialis», 7 (1959) 35-45.

—, *Die wirtschaftlichen Auswirkungen und Grenzen des Investivlohnes,* Paderborn 1959.

W. BÜCHI, *Sozialer Friede und Unternehmerverantwortlichkeit,* «Die neue Ordnung», 13 (1959) 241-248.

E. WELTY, *Die Aufgabe des Unternehmers in der heutigen Wirtschaft,* «Die neue Ordnung», 14 (1960) 1-14.

H. E. SCHÄCKER, *Entwicklung und System des Investementsparens,* Francfort 1961.

E. DUFF, *El negro en Norteamérica cien años después de la abolición de la esclavitud,* «Rev.Jav.», (1963) 154-171.

E. PIN, *Les classes sociales,* Spes, París 1962

M. ZAPICO, O. P., *Grados en el conocimiento de la realidad social,* Ed. OPE., Pamplona 1962.

M. BRUGAROLA, S. I., *Relaciones humanas y reforma de la empresa,* Euramérica, Madrid.

E. OBREGÓN, *Las razones del proletariado,* Euramérica, Madrid.

H. DUVERNELL, *Ertragsbeteiligung der Arbeitnehmer,* Berlín 1965.

3. *Huelga y «lock-out»*

Fruto del capitalismo liberal son las poderosas ligas de empresarios y de obreros. Por derecho natural y por necesidad, pueden los trabajadores asociarse en sindicatos, cuando ni el régimen económico ni la legislación defienden suficientemente sus derechos. La *Rerum novarum* reconoce expresamente el derecho de asociación de los trabajadores [59].

La finalidad que han de perseguir las uniones de empresarios y los sindicatos no es el predominio sobre la otra parte, ni la formación de una fuerza política, sino únicamente el logro y defensa de los derechos que a cada uno corresponden.

Uno de los principales instrumentos de lucha de que disponen los obreros es la *huelga*, que consiste en el cese del trabajo llevado a cabo por todos los obreros, conforme a ciertas normas, con el intento de doblegar al empresario a sus reclamaciones.

Para que la huelga sea legítima es preciso que sea buena su finalidad, por ejemplo, la consecución de un salario justo, el mejoramiento de las condiciones higiénicas, etc., y que no se emplee *ningún medio injusto*, como violencias, injustas amenazas, perjuicios en las instalaciones, etc. Además, la huelga debería ser el último medio, es decir, que antes hay que intentar todos los demás medios pacíficos para llegar a un acuerdo. La huelga trae siempre consigo graves males; por tanto, la *prudencia* y la *justicia social* exigen no ir a ella, si los efectos esperados y justos no compensan los perjuicios ya sufridos y los que pueden aún temerse.

Las *huelgas por razones políticas* no constituyen, por lo general, más que un abuso de un arma que no ha de emplearse más que en el campo económico. La huelga general por motivos políticos sólo podría admitirse como último recurso en casos extremos, como sería el impedir un golpe de Estado, o como acto de resistencia pasiva a un gobierno ilegítimo.

Cuando en la sociedad y en la economía nacional reina el orden, no hay motivo plausible para las huelgas, ni para las económicas, ni para las políticas. León XIII considera, por consiguiente, que no basta prohibir las huelgas, ni contrarrestar los disturbios, sino que es preciso eliminar las causas, mediante la reforma de las instituciones [60]. Ningún obrero o empleado puede participar voluntariamente en una huelga injusta. Pero cuando no puede de otro modo evitar algún grave perjuicio, puede someterse a ella si se la impone por la violencia o mediante la amenaza.

59. *Rerum novarum*, CED, 376; *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*, art. 68.
60. *Rerum novarum*, CED, 363, 365ss.

El «lock-out» es la más extrema medida de que disponen las organizaciones patronales para luchar contra los sindicatos obreros. Por él los empresarios o patronos excluyen del trabajo a cierto grupo de operarios, para obligarlos a aceptar sus exigencias. Se justifica moralmente cuando las contrapropuestas o exigencias de los trabajadores son evidentemente injustas y no hay medio más suave para defenderse contra tal injusticia y proteger el bien común.

Se justifica el despido de los obreros que arman motines, sabotean el trabajo u ofenden las sanas costumbres. Se justifica también, de no haber otro medio viable, cuando la imponen las necesidades económicas de la empresa. Pero el despido ha de hacerse conforme a lo establecido en el contrato de trabajo y en la ley.

H. Hirschmann, *Der Weg der deutschen Gewerkschaftsbewegung*, aparecido en «Herderkorr.», 5 (1951) 459ss.
H. Reichel, *Die Einheitsgewerkschaft und ihr geistiger Standort*, Colonia 1952.
H. Winkmann, *Einheitsgewerkschaft oder Richtungsgewerkschaft*, «Die Kirche in der Welt», 8 (1955-56) 337-344.
G. Gundlach, S. I., *Doctrina Pontificia de syndicatu operariorum*, «Periodica de re morali», 44 (1955) 5-17.
A. Dauphin-Meunier, *L'Église et l'organisation professionnelle*, «Témoignages», 16 (1948) 58-79.
O. von Nell-Breuning, S. I., *Die Gewerkschaften am Scheideweg*, «Stimmen der Zeit», 152 (1953) 8-20.
—, *Streik*, «Stimmen der Zeit», 155 (1954-55) 264-279.
L. Reichhold, *Europäische Arbeiterbewegung*, Francfort del Main 1953.
N. Monzel, *Klassenkampf, Streik und christliche Sittenlehre*, «Priester und Arbeiter», 5 (1955) 1-20.
G. Thorel, *La grève, fondement du syndicalisme*, «Esprit», 16 (1948) 392-414.
E. Welty, *Der politische Streik*, «Die neue Ordnung», 9 (1955) 1-13.
F. J. Furtwängler, *Die Gewerkschaften. Ihre Geschichte und internationale Auswirkung*, Hamburgo 1956.
G. Triesch, *Die Macht der Funktionäre. Macht und Verantwortung der Gewerkschaften*, Dusseldorf 1956.
F. R. Dulles, *Die Arbeiterbewegung in den USA. Geschichte der amerikanischen Gewerkschaften von ihren Anfängen bis heute*, Paderborn 1956.
W. Tillmann, *Politischer Streik und Verfassung*, Bonn 1958.
O. Scholz, *Gewerkschaften in der Sackgasse*, Munich 1959.
O. von Nell-Breuning, *Gewerkschaftliches Grundsatzprogramm. Wirtschaftspolitische Grundsätze*, «Stimmen der Zeit», 164 (1958-1959) 266-276.
—, *Wirtschaft und Gesellschaft heute* II, Friburgo de Brisgovia 1957, 1-89.
—, *Selbstverständnis und Selbsterkenntnis der Gewerkschaften*, «Stimmen der Zeit», 171 (1962/63) 5-16.

W. DIRKS, *Aufgaben der Gewerkschaft*, «Frankfurter Hefte», 16 (1961) 513-521.
G. HARTFIEL, *Angestellte und Angestelltengewerkschaften in Deutschland*, Berlín 1961.
I. VON REITZENSTEIN, *Solidarität und Gleichheit. Ordnungsvorstellungen im deutschen Gewerkschaftsdenken nach 1945*, Berlín 1962.
J. LAVATIER, *La grève dans la société contemporaine*, en «Études» 320 (1964) 308-325.
H. STADLER, *Die Gewerkschaften. Ein Staat im Staat*, Munich 1964.

Sección quinta

LA VERDAD, LA FIDELIDAD Y EL HONOR BAJO EL SIGNO DEL AMOR

Dios no nos colocó como a esclavos bajo una ley conocida sólo exteriormente, prefirió atarnos con el vínculo de la más íntima amistad, revelándonos su propia verdad y los más profundos misterios de su vida unitrinitaria, y galardonándonos con un sentido filial, gracias al cual podemos comprenderla rectamente. Si alguien, por la fe, pronuncia su sí de aceptación y sumisión a esas verdades que Dios le comunica, es porque ya ha prendido en él la caridad. No hay auténtico amor a Dios sin abrirse ante su divina verdad, ora consuele, ora humille, ora condene. El reino del amor, establecido en la tierra por el Verbo encarnado, testigo de la verdad, lleva la contraseña de la unidad en la verdad y en la caridad. Por esa razón no puede haber auténtica caridad entre los hijos de Dios si no es dentro de la verdad, ni puede haber veracidad auténtica, iluminadora y consoladora, si no es en la caridad. Sólo la verdad que procede de la caridad puede ser el fuerte vínculo que mantenga la comunidad. Y la fidelidad es la firmeza en mantener la verdad (capítulo primero: *Verdad, veracidad, fidelidad)*.

El cristiano ama la hermosura, que es el esplendor de lo bueno y verdadero. Dios hace ostensible y visible su magnificencia amorosa y unitrinitaria. Él coloca nuestra vida en el resplandor de su hermosura, de su magnificencia, y así nos obliga a tributarle a Él todo honor, y a guardarnos mutuamente la dignidad y el honor. Estando lo bello ligado con lo honorable, con el honor, la actitud del cristiano hacia lo bello estará por encima del simple estetismo, que a nada obliga (capítulo segundo: *La belleza y el honor)*.

Las técnicas modernas de difusión, prensa, cine, radio, televisión, dan a la palabra hablada o escrita del hombre un alcance in-

sospechado. En los periódicos ilustrados, en los films y en la televisión se unen eficazmente la palabra y la imagen. ¿Van también unidas la verdad y la belleza, verdaderas irradiaciones del bien, vínculos de la comunidad? Son éstas cuestiones capitales de la teología moral (capítulo tercero: *Medios de comunicación social*).

Capítulo primero

VERDAD, VERACIDAD, FIDELIDAD

I. EN EL CAMPO VITAL DE LA DIVINA VERDAD

Basta la *ética natural* para comprender que la verdad es el fundamento de toda moral. No hay valor moral que pueda brillar fuera de la verdad. Es valor aparente y falso el que teme la luz de la verdad, ni puede provocar en la conciencia humana ninguna reacción moral positiva. *El ser con sus valores sólo brilla ante el espíritu en el seno de la verdad.* Lo bueno, como exigencia moral y virtud humana, es una transparencia de lo verdadero.

No hay camino que pueda comunicar a los hombres entre sí, si no es el que tiende la palabra, como vehículo de la verdad y del amor. Fuera de la verdad no puede el amor ni iluminar, ni encender, ni siquiera darse a comprender. Imposible tender un puente de comunicación con otro, si no es mediante algún signo; la palabra ocupa el primer puesto entre los signos de comunicación. Pues bien, si con los signos se busca el acercamiento y no el alejamiento, preciso es que sean portadores de la verdad.

La revelación ilumina toda verdad con los *resplandores de la santidad de Dios.*

1. *Dios, fuente misteriosa e inagotable de toda verdad*

No hay en el orden de la creación o de la redención verdad alguna que no tenga su origen misterioso en la verdad divina: «En el principio existía el Verbo y el Verbo estaba cabe Dios» (Ioh 1, 1). El Padre expresa el secreto de su corazón, su santidad, su soberanía, su esencia, con una sola palabra, que es toda la verdad, que es el Hijo, igual en esencia. «El Padre, expresándose a sí mismo, ha engendrado al Verbo, esencialmente igual a Él, pues no se hubiera

expresado a sí mismo perfectamente si en su Verbo hubiese algo más o algo menos que Él. Es aquí donde encontramos la perfecta realización del "sí, sí; no, no". Y por eso esta palabra es en realidad la verdad; pues todo cuanto se encuentra en el conocimiento engendrado, se encuentra asimismo en ella, y lo que no se encuentra en el conocimiento, tampoco se encuentra en ella. Y nada falso puede encontrarse nunca en esta palabra, porque permanece tan invariable como aquel de quien procede» [1].

Pero el Verbo del Padre, «el Hijo, no es un Verbo cualquiera, sino un Verbo que respira amor» [2]. Al descubrirnos el amoroso secreto trinitario, nos manifiesta este divino arquetipo de toda verdad lo que más nos importa saber acerca de la actitud que como a imágenes de Dios nos corresponde respecto de la verdad; Él nos dice que la divina verdad es de una *fecundidad* que supera toda inteligencia. La divina verdad es el *lenguaje del amor;* procede de la soberanía del amor y tiende al júbilo del amor, y no descansa y no irradia sino en el amor: en el Espíritu Santo. La divina verdad es *comunicativa,* esto es, que *reparte el amor,* porque es opulencia de amor que se da una y mil veces. *No hay en la creación verdad alguna que no esté iluminada con las irradiaciones de los fenómenos que dentro de la realidad divina provoca la verdad,* pues «todas las cosas fueron hechas por Él, y sin Él nada se hizo de cuanto ha sido hecho» (Ioh 1, 3). Por eso *el acontecimiento más trascendental de la historia humana es la oposición entre la verdad y la luz y la mentira y las tinieblas,* inherente a todo pecado. Los hijos de la luz van a la verdad —a Cristo—, viven de la verdad, dicen y hacen la verdad. Las tinieblas, por el contrario, no reconocen al Verbo, que ilumina al mundo y vino al mundo a hacerse carne; no lo reconocen porque no son de la verdad (cf. Ioh 1, 5; 3, 20; 18, 37). Todo cuanto no procede de la verdad es pecado, mentira, desorden, atentado contra la verdad por esencia.

2. *El divino testigo de la verdad*

Vino Cristo al mundo para comunicar toda la verdad, para dar testimonio de la verdad (Ioh 1, 14; 8, 40; 18, 37). *Cristo es el gran testigo —mártir— de la verdad;* más aún, es Él la verdad. Él está personalmente dentro del secreto hontanar de la verdad y por eso su humanidad santísima *quedó consagrada para dar testimonio*

1 SAN AGUSTÍN, *De Trinitate,* 15, c. XIV, PL 42, 1076.
2 SANTO TOMÁS, ST, I, q 43, a 5 ad 2

de la verdad. Pero esta singular consagración tuvo también por fin la «santificación de sus discípulos en la verdad». *Él mismo los «santificó» en la verdad y para la verdad,* anunciándosela y dando testimonio de ella en la cruz, bajo Poncio Pilato, y pidiendo al Padre que santificara a sus discípulos en la verdad; porque así como Él, Verbo eterno, procede del Padre, así también del Padre, por la efusión del Espíritu Santo, procede la comunicación de la verdad y la misión sublime de ser testigo de la verdad (Ioh 17, 17-19).

3. *La vida en el «Espíritu de verdad»*

Todas las fibras de nuestro ser nos comprometen con la divina y trascendente verdad, toda vez que fuimos creados «por el Verbo» del Padre (Ioh 1, 3). Pero hay algo que nos liga aún más íntimamente con la verdad, y es el haber recibido la palabra vivificante del Verbo eterno y el haber recibido de Él en lo más profundo de nuestro ser una santificación sobrenatural. Por la vida de la gracia participamos de la vida trinitaria de la verdad y del amor. Porque para eso se nos da esa vida, para la sublime participación del tesoro beatificante del amor de la divina verdad en la eterna gloria. Con lo dicho queda expresado lo más esencial acerca del camino que a ese fin conduce (cf. 2 Cor 3, 18) [3]. Estamos comprometidos con la verdad, pero no de un modo general, sino con el «Verbo de la verdad, que respira amor», porque Cristo nos lleva a la verdad del Padre y a la suya propia por el soplo de su amor, por el «Espíritu de verdad» (Ioh 14, 17; 15, 26; 16, 23).

Estos mismos motivos de sumisión a la verdad expresa el Pastor de Hermas, aunque con otras palabras: «Ama la verdad y que de tu boca salga toda verdad, a fin de que el Espíritu que Dios hizo habitar en esa carne tuya sea hallado verdadero... y de esta manera sea glorificado el Señor, que mora en ti. Porque el Señor es veraz en toda palabra» [4]. Por lo que conocemos del misterioso origen primero de toda verdad, *sabemos que no podemos estar ni permanecer en la verdad si no estamos en el amor; pero que, a la inversa, tampoco podremos estar en el amor si no nos sujetamos a la verdad.* «La caridad se goza con la verdad» (1 Cor 13, 6). Todo pecado aminora la caridad, y el mortal la hace desaparecer; por natural consecuencia, el pecado hace peligrar el conocimiento de la verdad y obnubila el entendimiento para las cosas de Dios. Para una viva

3. SAN AGUSTÍN, *De Trinitate,* l. 15, c. XI, PL 42, 1073.
4. *Pastor Hermae,* Mandatum 3, 1s.

y profunda penetración en las verdades de la salvación, se requieren las disposiciones de un amor ardiente, el cual no puede alcanzarse sino por un don del Espíritu Santo; pero para crecer y permanecer en el amor es indispensable la pureza y el ardor de la fe[5].

4. *La verdad, vínculo de la comunidad*

Dentro de la Trinidad, es la verdad — la palabra o Verbo del amor — *el vínculo de la vida divina.* Es la razón por la cual *no puede darse comunión entre el hombre y Dios si no es por una participación a la verdad divina; ni habrá tampoco comunidad entre los hombres que remede aquella comunidad divina, sino mediante el vínculo de la palabra de la verdad.*

Somos *miembros del cuerpo místico;* de ahí que nuestras relaciones con Cristo, con la Iglesia y con los demás miembros actuales o posibles tengan por base la realidad viviente de la divina verdad y que sea una razón divina la que nos obliga a la verdad y veracidad.

El octavo mandamiento tiene este tenor en la Biblia: «No testificarás contra tu prójimo falso testimonio» (Ex 20, 16). Esta fórmula pone de relieve el *punto de vista social* de la obligación de la verdad. Ese aspecto es mucho más profundo si se lo considera dentro del orden sobrenatural de la gracia, que a todos nos une en Cristo y en la Iglesia.

Cristo depositó en la Iglesia, asistida por el Espíritu Santo, toda la revelación de la divina verdad; por eso no llegamos a un conocimiento seguro de las verdades de la salvación sino dentro de la Iglesia. *Pero la pertenencia a la Iglesia implica también para el cristiano la obligación de una sumisión especial a la verdad y a la veracidad.* Para que la comunidad de los creyentes alcance la plenitud que Dios le destina, precisa que cada miembro de la Iglesia, movido de apostólico celo, colabore a la propagación de la verdad, ayudando a los que están fuera a llegar a su conocimiento mediante el testimonio de la verdadera caridad, de aquella que es fulgor de la verdad; precisa que todos en conjunto penetren más profundamente en el conocimiento de la verdad. Nuestra semejanza natural y sobrenatural con Dios nos ata al servicio de la verdad en pro de nuestro prójimo con poderosas razones; pero ninguna tan eficaz como la de ser miembros del cuerpo místico de Cristo,

5. Véase lo dicho antes acerca del conocimiento moral y de la virtud teologal de la fe.

que es la palabra de Dios, la palabra que se nos ha comunicado en la revelación, y que es para nosotros «la verdad y la vida» (Ioh 14, 6). «Desechad toda mentira, hablad verdad cada uno con su prójimo, ya que somos los unos miembros de los otros» (Eph 4, 25; cf. 1 Petr 2, 1).

La conducta leal y conforme con la verdad es, como la justicia, *una virtud social*[6]. Quien sólo considera la verdad en su aspecto psicológico, como conformidad de las palabras con el pensamiento, o el que sólo toma la moralidad como asunto de autoperfeccionamiento, dirá que la verdad única, o primordialmente, se la debe uno «a sí mismo». Es indudable que uno se la debe a sí mismo, puesto que toda falsedad es un desorden; *pero si consideramos el concepto teológico de la verdad, nos convenceremos de que es primero a Dios, luego a la comunidad y después a nuestro prójimo a quien debemos la veracidad y el testimonio de la verdad.* Y aunque pueda suceder que el prójimo no tenga derecho a conocer toda la verdad, la comunidad sí tiene siempre estricto derecho a que nadie falsee la palabra, que es como su moneda espiritual. A la Iglesia sobre todo, pero también a la sociedad, que nos conduce al conocimiento de la realidad de la vida, debemos nuestro concurso para la difusión de la verdad, para lo cual hemos de colaborar en el establecimiento de sus bases fundamentales, que son la confianza, la fidelidad y la fe.

En virtud de los lazos esenciales que los unen con la verdad eterna, los miembros del cuerpo místico deben trabajar por implantar en las *comunidades de orden natural* — familia, comunidad, Estado, sociedades de industria y comercio — los postulados de la verdad. El cristiano debe dar, en toda circunstancia, testimonio de que vive sobrenaturalmente en la verdad, mostrándose siempre verídico y digno de toda confianza.

5. *Santificados en la verdad*

Lo que más poderosamente nos obliga a entregarnos a la verdad, a ser veraces en nuestro mundo interior y en el mundo exterior, es nuestra «santificación en la verdad» y para la verdad (Ioh 17, 17). El ardiente amor por la divina verdad, que lleva a dar de ella testimonio, para gloria de Dios, en todos los campos de la vida, es la que *habilita al hombre para el ejercicio perfecto y total del culto.* «¿Quién es el que podrá habitar en tu tabernáculo, residir

6 Cf ST, II-II, q. 109, a. 3

en tu monte santo? El que anda en sinceridad y obra la justicia, el que en su corazón habla la verdad, el que con su lengua no detrae» (Ps 15, 1s). La confesión de la fe por el culto, por parte de quien goza de la amistad de Dios, el testimonio ante el mundo en pro de las verdades de la fe y la conducta en todo ajustada a la verdad, son realidades que no pueden separarse; porque quien pretende sacar la cara por Dios y ante Dios, no puede manchar sus labios ni con pequeñas ni con grandes mentiras (cf. Is 6).

II. LOS DIVERSOS DEBERES QUE NOS IMPONE LA VERDAD

J. M. SAILER, que, cual auténtico teólogo moralista, considera la veracidad como una «imitación de Dios y de Cristo», señala en Dios un triple arquetipo de la verdad: «Dios es para el creyente la verdad primera en el ser, la verdad primera en la intuición o conocimiento, la verdad primera en la revelación, por la que nos presenta su esencia y su ciencia» [7]. Conforme a esto, los deberes del discípulo de Cristo son: 1.°, *uniformarse con la verdad en el ser:* ley de la voluntad; 2.°, *pensar la verdad:* ley de la inteligencia; 3.°, *obrar la verdad:* ley de la vida exterior; y 4.°, *decir la verdad:* ley de las palabras [8].

1. *Adecuación con la verdad en el ser*

Nos adecuamos con la verdad en el ser, en la medida en que somos y nos hacemos aquello que de nosotros pretende el amor de Dios.

A cada uno de nosotros *nos ha llamado Dios con el nombre con que nos designó su amor;* ese nombre expresa nuestro único destino. Además de ese nombre dado por Dios, tenemos otro, que expresa y resume en el mundo nuestras reales relaciones y todo nuestro ser. La mayor o menor distancia o proximidad entre lo que expresan estos dos nombres señala la grandeza o ruindad de nuestra persona, el mérito o demérito que nos acompaña. Somos lo que debemos ser, y somos entonces realmente «verdaderos» si secundamos las miras amorosas que Dios tiene sobre nosotros, si trabajamos con el talento que se nos confió, si en las diversas situaciones por que atraviesa nuestra existencia prestamos oído a la voz de Dios que nos llama, si correspondemos al nombre de hijos con que Dios nos designa, ofreciéndole el testimonio de un amor filial siempre obsequioso.

7. J. M. SAILER, *Handbuch der christlichen Moral,* II, Munich 1817, 52.
8. Idem, l. c., pag. 48.

Hombre inauténtico e indigno de un nombre es el que lleva vida sin ideal, el que se deja arrastrar por la turbamulta. Inauténtico en grado superior, el que se contenta con un tenor de vida ajustado simplemente al cumplimiento exterior y material de la ley. El que se atiene a la simple legalidad no presta siempre a Dios una obediencia genuina y muy fácilmente huye ante la responsabilidad que le imponen los llamamientos especiales de Dios, para refugiarse cómodamente en las simples imposiciones de la ley general. Mucho más inauténtico y falso es, evidentemente, el hombre que rechaza todo yugo y pretende vivir a sus anchas, pues con ello degenera.

Aparecer como uno es: he ahí la verdad. Como Dios, que se muestra como es; porque, al mostrarse en sus obras, con su «*dóxa*» o gloria, no hace más que reflejar su esencia. Así, a imitación de Dios, seremos «verdaderos» si hacemos brillar y resplandecer dentro y fuera de nosotros la grandiosa realidad de hijos de Dios, para gloria del Padre celestial.

2. *Pensar la verdad*

Aunque nuestra actividad religiosa y moral tiene por último fin establecer el reino de la verdad en todo nuestro ser, hay todavía motivo para señalarle al *espíritu la misión especial y fundamental de abrazar con amor y sin reticencias toda verdad, la de investigarla humildemente, en particular la verdad divina, la de permanecer firmes en ella, aun cuando nos acuse o nos exija costosos sacrificios.*

Todo conocimiento *deposita en nosotros algo del ser conocido* y, por tanto, algo de la *riqueza de Dios.* Por eso el cristiano aprecia positivamente todo esfuerzo intelectual y científico, con tal que proceda según el recto orden.

Pues bien, uno de los mayores desórdenes lo constituye la excesiva curiosidad y deseo de erudición que no presta atención alguna al conocimiento de las verdades religiosas y morales. Cuanto más nos acerquen a Dios las verdades conocidas, tanto más participaremos de sus riquezas. Mayor valor representa el conocimiento de las verdades religiosas y morales, aunque de orden natural, si se las penetra bien y se las abraza con un amor fecundo, que todos los conocimientos que proporcionan las demás ciencias naturales jun-

tas. Pero lo que más nos eleva. sin comparación, es el abrazar las verdades que Dios se ha dignado comunicarnos mediante la revelación divina.

La investigación teológica sobre las verdades reveladas ha sido mirada siempre en la Iglesia como labor meritoria, *con tal de que no se pierda el espíritu de la fe* y se reciban con humildad las enseñanzas del magisterio eclesiástico. Pero ha de tenerse presente que lo más apreciable para toda la Iglesia, como para los individuos, no es el examen racional de la teología, sino la *compenetración amorosa y viviente con los dogmas de la salvación,* compenetración que está al alcance no sólo de los profundos teólogos, sino también de los simples fieles. El verdadero modo de dedicarse al estudio de la teología es aquel que enciende el amor por todo cuanto Dios nos ha revelado como bueno y verdadero. Basta penetrar una sola verdad religiosa y hacerla fructificar por el amor, para asemejarnos a la fuente divina de toda verdad, al «Verbo de la verdad que respira amor», mucho más que todos los conocimientos de la sabiduría humana, si no van animados por el amor divino. Por eso una pobre mujerzuela que apenas sabe lo bastante para amar a Dios y unificar su vida con la divina voluntad, es más rica de verdad que los más grandes sabios cuya ciencia no los acerca a Dios, ni los enciende en su amor. Aunque no hemos de negar que todo conocimiento puede y debe producir frutos religiosos; de otro modo tendríamos que admitir que hay verdades y conocimientos que no proceden de Dios, siendo así que Él es la fuente primera de toda verdad, y que la creación no hace más que reflejar y proclamar su verdad. El deber de pensar la verdad impone sobre todo *el de ser veraz consigo mismo*

Sólo un amor humilde y sincero puede hacer buscar la verdad en los pensamientos. El engaño puede practicarse no sólo en el trato con el prójimo, sino consigo mismo, y es esto lo que más provoca el derrumbamiento moral de la existencia. Puede el hombre proceder como *ciego,* apartando la mirada de los verdaderos valores superiores, para darse a la persecución de los bienes más rastreros, como si fueran ellos los únicos que cuentan. Puede llegar a una completa degeneración, si aparta culpablemente la consideración de los verdaderos valores, para guiarse por las meras apariencias sensibles. Quien a sí mismo se engaña, puede paulatinamente llegar *al hábito de la mendacidad,* que no retrocede ante ninguna falsía.

La *falsía de los pensamientos* proviene, sobre todo, *de los pecados de que no se tiene arrepentimiento,* de la soberbia, de la impenitencia. No en vano se llama «padre de la mentira» (Ioh 8, 44) al espíritu soberbio, al demonio. Sólo el hombre humilde aguanta la amarga acusación de la verdad, que nos convence de que somos pecadores. Para decirlo todo, sólo el obediente conoce con toda claridad y reconoce con sinceridad la voz de la voluntad de Dios en su cabal extensión y plenitud.

Quien alimenta la mentira en su corazón, cosecha por fruto la pérdida de la fe o la incredulidad (cf. Rom 1, 25). Las cadenas que aprisionan al incrédulo no son los argumentos racionales, sino los pecados, que oscurecen el espíritu y el corazón, y cuya culpabilidad no quiere reconocer el alma orgullosa.

3. *Obrar la verdad*

Nuestras obras, nuestras acciones: ¡he ahí un *lenguaje más elocuente* que las palabras que pronuncian nuestros labios! Por ellas nos expresamos y entramos en real comunicación con nuestro prójimo. Razón poderosa para que nuestras acciones sean verdaderas, esto es, *para que las guíe la sumisión interior a la verdad conocida y depongan en favor de la verdad.* Como al árbol se lo conoce por el fruto, así a nosotros por nuestras acciones (cf. Mt 7, 16). Si queremos ser verdaderos, nuestras acciones deben corresponder a nuestras palabras y a nuestros pensamientos.

Hay que reconocer sin duda cierta verdad a quien obra conforme a su íntima persuasión, por más que esté en el error. Si ha llegado a una falsa persuasión honradamente, hay que admitir que, por su albedrío, está en la verdad. Por el contrario, ha de llamarse falsa la acción que no procede conforme a la persuasión interior, por más correcta que sea exteriormente. Sin duda que las acciones de quien se encuentra por propia culpa en la incredulidad, corresponden al estado actual de sus conocimientos, pero no por eso obra la verdad; su existencia interior y exterior se desarrolla dentro de la mentira.

La Sagrada Escritura ordena con frase lapidaria que «obremos la verdad» (Ioh 3, 21; 1 Ioh 1, 6). Claro está que no se nos pide que obremos conforme a nuestra propia persuasión en el sentido de los racionalistas, sino que llevemos una «conducta ceñida a la revelación»[9].

---

9. R. Bultmann, *Aletheia, Theol. Woerterbuch zum NT* I, 248.

«La verdad que nos libertará» (Ioh 8, 32) es la verdad revelada, pero no sólo oída, sino puesta en ejecución.

Esa verdad liberta, así como las obras del pecado esclavizan al pecado (ibid. 8, 35), y liberta, porque nos da a Cristo, nuestro libertador (ibid. 36). Mas para tener consigo a Cristo se requiere reconocer la verdad con el corazón y la mano; todo se resume, pues, en estar fuertemente arraigados en ella con el pensamiento, confesándola y obrándola (cf. 2 Ioh 1-3; 3 Ioh 3).

Para guardar la verdad revelada, preciso es «obrarla en la caridad» (Eph 4, 15 [Vg]; 2 Ioh 1-3).

Para penetrar siempre más íntimamente en la verdad que Dios nos ha revelado por su amor, tenemos que obrar la verdad y realizarla por amor. «Quien obra la verdad viene a la luz» (Ioh 3, 21). «Las aves van a juntarse con sus semejantes; así la verdad va al encuentro de quienes obran conforme a ella» (Eccli 27, 10 [Vg]).

El Verbo interior de Dios se hace esencialmente fecundo en el amor, en el Espíritu Santo. Las palabras de Dios *ad extra* son *creadoras*. La revelación de Dios no consiste únicamente en palabras que respiran amor, sino sobre todo en las grandes obras del amor de Cristo. He aquí por qué no podemos nosotros «estar en la verdad», ni deponer en favor de la verdad, si no «obramos la verdad en el amor» (Eph 4, 15 [Vg]). La verdad revelada no se muestra de veras como divinamente verdadera en nosotros, si no se hace fecunda en el amor. Y cuanto más vivamos de la verdad en el amor, más penetrará aquélla en nosotros. Así crecen y maduran simultáneamente el conocimiento y la realización de la verdad y del amor.

En el extremo opuesto se encuentra la *hipocresía,* la simulación intencionada de quien obra, no por sumisión a la verdad, sino por mero deseo de ostentación.

También se opone a la verdad en las obras la *esterilidad* de la fe y de la caridad, y más que todo, el *obrar contra el testimonio de la conciencia, o contra la voluntad manifiesta de Dios.*

4. *Decir la verdad (veracidad en sentido estricto)*

a) La veracidad y su séquito

La palabra veraz del hombre, como imitación e imagen del Verbo divino, debe ser considerada tanto en su punto

de partida, en cuanto es imagen de la palabra interior del conocimiento, como en su término o punto de destino, en cuanto ha de tender el puente del amor y servir al intercambio del amor.

Dice san Agustín que es a la palabra interior del conocimiento a la que cuadra mayor semejanza con la palabra de Dios: «La palabra que hiere el aire es signo de la que brilla en el interior, y es a ésta a la que mejor corresponde el nombre de palabra» [10]. Y así como la palabra eterna revistió la carne, así también la palabra que resuena en los oídos debería ser, en cierto modo, como la encarnación de la palabra interior. «Cuando la palabra encierra lo que hay en el conocimiento, decimos que es palabra verdadera, y que está en ella la verdad, tal como la esperan los hombres. Poner en las palabras lo que hay en el conocimiento, y no poner en aquéllas lo que no hay en éste: eso es acatar el precepto de decir «sí, sí; no, no» (Mt 5, 37). Así, cuanto ello es posible, se acerca la semejanza de la imagen creada a la semejanza de la imagen natural, en razón de la cual se dice que el Hijo es sustancialmente semejante al Padre» [11].

Sin duda no podemos apurar la palabra interior en la exterior, como tampoco nuestro conocimiento agota la riqueza del ser; aún más, a menudo no nos es lícito revelar completamente aquella palabra. Pero una cosa sí debemos hacer para imitar a Dios; y es, que *nada se encuentre en nuestra palabra exterior que no se encuentre en la interior.*

«Dios Padre, el engendrador, ha expresado en su Verbo coeterno todo cuanto tiene esencialmente, y Dios Hijo, el Verbo, no tiene esencialmente tampoco nada menos ni nada más que lo que hay en aquel que lo engendró no falsa sino verdaderamente» [12]. Dios Padre se expresa completamente sólo en una palabra, en su Hijo; en la creación y la revelación no nos da más que una participación a su verdad.

El Verbo de Dios, el Hijo, no puede mentir, pues «no puede el Hijo hacer nada de sí mismo si no lo viere hacer al Padre» (Ioh 5, 19) [13]. Y aunque Cristo no manifieste las verdades sino gradualmente, ni lo manifieste todo, «ni arroje las perlas delante

10. San Agustín, *De Trinitate,* l. 15, c. xi, PL 42, 1071.
11. Idem, l. c., 1072.
12. Ibid, c. xxi, PL 42, 1088.
13. L. c, l. 15, c. xi, PL 42, 1073.

de los puercos» (Mt 7, 6), con todo, es absolutamente veraz. ¿No vemos que él, siendo la verdad misma, alaba al Padre, la fuente primera de toda verdad, por haber encubierto a los prudentes y a los sabios las cosas reveladas a los pequeñuelos y humildes? (Mt 11, 25ss). Con esto nos enseña el que es fuente de toda verdad y dechado de toda veracidad, que si *nada puede haber en nuestras palabras que sea contrario a nuestros pensamientos, no es preciso, sin embargo, decir siempre cuanto hay en la mente.*

Al querer establecer la norma moral absoluta para la «verdad en las palabras» no basta tener ante los ojos su concepto *psicológico,* el cual exige la conformidad de las palabras con el pensamiento; preciso es también tener presente el *divino dechado* y la *finalidad humana de las palabras. Esta finalidad en el establecimiento del amor* en nosotros mismos, en el prójimo y en la comunidad. Las *palabras,* a las que han de equipararse cualesquiera signos y acciones que «digan» algo al prójimo, *deben establecer y conservar la comunidad. No es posible que exista comunidad espiritual y moral donde no resuenan las palabras, ni se oye el amor.* Implica un contrasentido toda palabra que no procede del amor al bien y al prójimo, puesto que no establece ninguna comunidad con él. Verdadera al modo divino y fiel a la misión del divino modelo lo es tan sólo aquella palabra que está al servicio del bien y que acrecienta el caudal del amor.

El divino modelo nos prohíbe servirnos de la palabra para daño del prójimo; pero hemos de combatir el mal con todas nuestras energías. *No puede el hombre manejar la verdad sin discernimiento y sin corazón.* La *discreción,* la prudencia ha de gobernar todas nuestras palabras. Ella nos dirá si, en un momento dado, el pronunciar tal palabra estricta y formalmente verdadera es acción constructora, si tiende los puentes, si une los miembros del cuerpo místico, si depone realmente en pro de la verdad, o si, por el contrario, perturba, separa o destruye.

Sólo el amor hace discernir a la verdad el modo como puede servirlo e irradiarlo.

Aquella íntima unión con la verdad y el amor se manifiesta por la *rectitud* y por la *sencillez,* realizando la palabra del Maestro: «Sed sencillos como las palomas» (Mt 10, 16). La rectitud y la bondad moral se muestran en las palabras y en los hechos, en

todo el exterior. Lo opuesto es el *disimulo,* la *duplicidad,* la *insinceridad,* la *astucia.*

La *franqueza* en la verdad no busca ventajas ni popularidad, y aun está dispuesta a sufrir perjuicios a trueque de luchar por la verdad y por la buena causa.

Con la sencillez va unida la *sinceridad* y un corazón abierto; la cual no es posible sino para quien no admite en su alma nada que, por lo que a él toca, necesite ser ocultado. Pero también el hombre sincero deberá ocultar ciertas cosas, por consideración con los demás. Con la sinceridad debe, pues, hermanarse la *discreción,* que evita con todo cuidado el herir la sensibilidad ajena, o dar ocasión a los maliciosos, imprudentes o perversos para impedir las buenas obras.

El *silencio* es el crisol en donde se purifican las palabras. Quien no sabe callar, sino que divulga los más importantes asuntos, tampoco podrá dar testimonio de la divina verdad de manera oportuna. La locuacidad hace perder a la palabra su peso y su profundidad; además conduce muchas veces a prestar poca atención a la verdad y aun a valerse de hechos reales en daño del prójimo. Sin la salvaguarda del secreto, pierde la verdad el brillo de la caridad y la fuerza del testimonio.

JUAN XXIII, Mensaje de navidad de 1960 sobre verdad y veracidad; cf. GALINDO, *Colección de encíclicas y documentos pontificios* II, Acción católica española, Madrid [6]1962.

R. JOLIVET, *Essai sur le problème et les conditions de la sincérité,* Lyón 1951.

M. PICARD, *Die Welt des Schweigens,* Erlenbach Zurich 1948

H. J. BADEN, *Das Schweigen,* Gutersloh 1952.

J. BERNHART, *Wissen und Bildung,* Munich 1955.

CHR. SENFT, *Wahrheit und Wahrhaftigkeit,* Tubinga 1956.

J. GILBET, A. DONDEYNE, *Christianisme et vérité,* Lieja-París 1959.

J. RIEF, *Liebe zur Wahrheit. Untersuchungen zur Ethik des jungen Augustinus,* «Theologische Quartalschrift», 141 (1961) 282-318

M. F. GARCÍA, *Para pensar con rectitud,* Juan Flors, Edit., Barcelona 1962.

M. CISNEROS GARCÍA, *Naturaleza de la verdad y su evolución histórica en el idealismo,* Fac. de Filosofía y Letras, Madrid 1964.

R. GUARDINI, *Verdad y orden,* 4 tomos, Ed. Guadarrama, Madrid.

L. DE GUZMÁN, *El problema de la verdad,* Herder, Barcelona 1964

A. BRUNNER, *Der zersetzende Intellekt,* en «Stimmen der Zeit» 176 (1965) 570-578.

P. CAÑADA, *El decreto al error,* Herder, Barcelona 1968.

G. MARCEL, *En busca de la verdad y de la justicia,* Herder, Barcelona 1967.

b) La mentira

El precepto positivo de ponerse al servicio de la verdad, que comparado con el negativo, que prohíbe la mentira, es más importante y extenso, obliga en determinadas ocasiones y en la medida de las posibilidades y de las circunstancias. El precepto negativo de «no testificar falso testimonio contra el prójimo» (Ex 20, 16) obliga siempre y en toda circunstancia. *La mentira es algo intrínsecamente malo y, por tanto, nunca es lícita.*

La Sagrada Escritura condena con la mayor energía y sin ninguna limitación la mentira: «Aléjate de toda mentira» (Ex 23, 7). «No os haréis engaño ni mentira unos a otros» (Lev 19, 11). «¡Tenme lejos de la mentira y del engaño!» (Prov 30, 8). «¡Guárdate de proferir mentira alguna!» (Eccli 7, 13). Abundan también los pasajes enérgicos en que se condenan las mentiras dañosas (Ex 20, 16; Prov 6, 16ss; Eccli 4, 26).

En el NT vemos cómo Cristo atribuye fundamentalmente la mentira al diablo (Ioh 8, 44) y cómo exige a sus discípulos un hablar sencillo y sin rodeos (Mt 5, 34ss). San Pablo condena absolutamente la mentira, que considera como una marca del hombre viejo e irredento, y para ello le basta apelar al carácter esencial del hombre regenerado (Col 3, 9) y a su calidad de miembro del cuerpo místico (Eph 4, 25). San Pedro considera que la mentira va dirigida contra el Espíritu Santo (Act 5, 3); Ananías y Safira fueron tan severamente castigados no por haber retenido parte del precio del campo, sino por su actitud hipócrita y el consiguiente encubrimiento del testimonio de la comunidad primitiva (art. 5, 1ss). Aquí se ve claramente la relación entre la falsedad y la misión del cristiano y de la comunidad con el testimonio de Cristo dado por el Espíritu de verdad. San Juan dice en el Apocalipsis que los embusteros tendrán su parte en el estanque de fuego (Apoc 21, 8) y la mentira excluirá de la celestial Jerusalén (ibid. 21, 27; 22, 15). San Pablo cataloga la mentira entre los pecados graves (1 Tim 1, 10).

Enseñanzas de la tradición[14]. En la más antigua tradición patrística griega se advierte cierta vacilación en el enjuiciamiento de la mentira, vacilación debida en parte a influencia de la filosofía helénica, que, fuera de ARISTÓTELES y de SÓFOCLES, apenas si presenta un solo autor de nota que proclame sin reservas la absoluta ilicitud del mentir, y en parte a ciertos pasajes de la Sagrada Escritura que relatan mentiras de los patriarcas, sin condenarlas expresamente. Los que presentan mayor vaguedad son ORÍGENES, san JUAN CRISÓSTOMO y los que de éstos dependen, san HILARIO y CASIANO. Éstos justificarían fácilmente, en ciertas circunstancias y apoyados en el ejemplo de los patriarcas, por lo menos la mentira oficiosa en provecho del prójimo. El que determinó eficazmente la subsiguiente tradición en el sentido de la absoluta repudiación de toda mentira fue san AGUSTÍN, quien desde su primer libro *De mendacio* pronunció el no rotundo contra cualquier mentira. Más tarde, sin embargo, la obra no satisfizo plenamente al santo, por no ser suficientemente concluyente en cuanto a las razones teóricas, y por lo que mira a la cuestión de si la mentira incluye la voluntad de engañar. «Es cosa evidente que, quien profiere una falsedad con la voluntad de engañar, miente»[15]. Con todo, ya se percibe aquí su doctrina posterior, a saber, que se miente no sólo cuando se tiene la expresa voluntad de engañar, sino también cuando se profiere una falsedad en la que tal voluntad va implícita. «*Miente quien dice una cosa en el corazón y otra distinta en las palabras o en los signos*»[16]. «*Quien cree que hay una especie de mentira que no es pecado se engaña miserablemente, pues así se persuade de que puede engañar a los demás y ser, con todo, persona honrada*»[17]. En su obra posterior *Contra mendacium* fue aún más categórico, ingeniándose por resolver las dificultades que ofrece la Sagrada Escritura y la vida práctica. Parece que san AGUSTÍN trajo a su parecer a san JERÓNIMO, quien en su comentario a la epístola a los Gálatas había defendido la licitud de la mentira oficiosa en ciertas situaciones difíciles. *La tradición subsiguiente es unánime en rechazar la licitud de cualquier falsedad consciente.*

Solamente LUTERO, después de su separación de la Iglesia, tuvo la osadía de proclamar la licitud de la mentira en gran escala. «No sería ofensa de Dios ni la mentira más fuerte, dicha en defensa del bien y de la Iglesia de Cristo; tampoco una mentira dicha por necesidad, o para utilidad propia o ajena[18]. Dice Grisar que Lutero elaboró toda una «teología de la mentira»[19]. La mayoría de los luteranos abrazaron el parecer de su reformador, mientras que CALVINO, con la «Iglesia reformada», permaneció fiel a la antigua tradición cristiana, condenando toda mentira.

Desde los tiempos de HUGO GROCIO y SAMUEL PUFENDORF ha ahondado dentro del protestantismo la diferencia entre *medacium* = mentira

14. Para lo que sigue cf A. KERN, *Die Lüge*, Graz 1930, 17ss.

15. *De mendacio*, c. IV, 5, PL 40, 491.
16. L. c., c. III, 3, PL 40, 488.
17. L. c., c. XXI, 42, PL 40, 516.
18. PHILIPS, *Briefwechsel* I, pág. 369s, apud. A. KERN, o. c., pág. 57.
19. GRISAR, *Luther*, Friburgo de Brisgovia 1911, II, 460.

y *falsiloquium* = falsiloquio. La mentira sería entonces la negación de la verdad debida, mientras que el falsiloquio sería la negación de la verdad en los casos en que el interlocutor no tiene ningún derecho a conocer la verdad. Para ellos, el falsiloquio sería moralmente indiferente.

Algunos moralistas católicos del siglo XVII defendieron la *reserva mental pura*. Prácticamente, poco se diferencia ésta de la mentira. La Iglesia la ha condenado [20].

Sin embargo, en tiempos recientes se han levantado algunos moralistas católicos, de nota por otra parte, para establecer diferencia entre la mentira y el falsiloquio, al que presentan como moralmente aceptable, como *acto de legítima defensa*. Así piensan, más o menos, TANQUEREY [21], VERMEERSCH, S. I. [22], LINDWORSKY [23], M. LEDRUS, S. I. [24], y M. LAROS [25]

Dice este último: «La definición de la mentira debe incluir la violación evidente del derecho que tiene a conocer la verdad quien la solicita» [26].

Por más que estos moralistas restrinjan los casos en que se justificaría el falsiloquio, su parecer apenas puede admitirse. *Porque no es el derecho de una persona determinada lo que nos obliga a la veracidad en nuestras declaraciones*, sino *la verdad misma, por su divino origen*, el *deber de la rectitud personal* y primordialmente *el derecho que tiene la comunidad a la absoluta honradez, incluso en las palabras*. Cierto es que a nadie se oculta que el abstenerse de toda falsedad en las palabras puede a veces costar caro. Pero el cristiano, y acaso sólo él, es capaz de abrazarse con los sacrificios, como con actos obligatorios pero meritorios, *porque considera la verdad a la luz de la santidad y del amor de Dios y sirve a la caridad.*

c) ¿Es pecado grave o leve la mentira?

No cabe duda de que la obligación que impone la verdad es, de suyo, grave. También afirman de común acuerdo los teólogos que la *mentira dañosa es, de suyo, pecado grave*. Como mentira dañosa cuenta no sólo la que causa perjuicios materiales, sino también la que perjudica a la fe o a las buenas costumbres.

El problema que aquí se ventila es el siguiente: ¿será de suyo

20. Dz 1176s.
21. *Synopsis theologiae moralis*, 9.ª ed. III, n.º 381-383. Equivocadamente piensa el autor que el falsiloquio coincide en realidad con la «reserva mental lata».
22. A. VERMEERSCH, *De mendacio*, «Gregorianum» 1 (1920), 11-40; 425-474.
23. *Das Problem der Lüge bei katholischen Ethikern und Moralisten*, apud O. LIPPMANN, *Die Lüge*, Leipzig 1927, 69ss.
24. *De mendacio*, «Period. re mor.» 32 (1943), 5-58; 123-171; 33 (1944), 5-60.
25. *Seid klug wie die Schlangen und einfältig wie die Tauben*, Francfurt 1951.
26. L. c., pág. 82.

pecado grave, o solamente leve, la simple violación de la verdad, abstracción hecha de la lesión a la caridad? Son diversos los pareceres de los moralistas.

La mayoría de los teólogos modernos enseña que la mentira o simple falsedad es en sí nada más que pecado venial; pero que puede hacerse mortal en razón de las circunstancias, por el escándalo que causa, por el motivo que impulsa, etc. Esta opinión se apoya en la tradición entera, por lo menos en cuanto considera la *mentira jocosa y la oficiosa* como simples pecados veniales [27]. Pero, puesto que todos los teólogos añaden que la *mentira es pecado mortal cuando delata una disposición absoluta y premeditada hostil a la verdad*, podría aceptarse sin contradicción la fórmula propuesta por MAUSBACH: «La mentira es, como el hurto, la calumnia y otras faltas semejantes, pecado grave *ex genere*» [28]. Esta fórmula expresa mejor que la otra que la obligación de la verdad es por sí misma muy seria y grave. Pero no por eso se ha de ser más severo en el fallo de cada uno de los casos reales de mentira que los que siguen la otra fórmula, según la cual, la mentira se considera en sí pecado leve, abstracción hecha de la dañosa. Al hablar la Sagrada Escritura acerca de la mentira emplea expresiones que, por lo general, inducen a pensar en una grave culpabilidad (cf. en especial Sap 1, 11; Eccli 20, 26s; Ps 5, 7; 1 Tim 1, 10). Por otra parte, encuéntranse también en ella pasajes de los que se desprende que las mentiras oficiosas de los patriarcas, de la partera de Egipto y de otros no se consideran como pecados graves.

Es indudable que Dios considera como del todo grave el precepto que prohíbe toda falsedad; ni se puede afirmar con KERN [29] que, hablando en general, la mentira no es contraria al orden de la caridad, sino simplemente *praeter ordinem caritatis*. Lo que sucede en general es más bien que, a causa de la debilidad e imperfección humana, las pequeñas mentiras habituales no son más que leves. San AGUSTÍN y santo TOMÁS son el eco de esta experiencia de gran parte de la tradición [30]. Pero una cosa es decir que las mentiras corrientes son leves, queriendo con ello formular una regla de experiencia, y otra cosa bastante distinta afirmar lo mismo como

27. Cf. san AGUSTÍN, *Enarrationes in Psalmos*, 5, PL 36, 86; santo TOMÁS, ST II-II, q. 110, a. 4.
28. J. MAUSBACH, *Kath. Moraltheologie*, 5.ª ed. III, 244; lo mismo se lee en la 9.ª ed. III, 265, dirigida por Ermecke.
29. O. c., pág. 117.
30. Cf. A. LANDGRAF, *Sündhaftigkeit der Lüge nach der Lehre der Frühscholastik*, «Zeitschrift f. kath. Theologie» 63 (1939), 157-180

principio fundamental, para concluir de ahí que la mentira como tal «no se opone propiamente al orden de la caridad». Al formular el principio referente a la gravedad del pecado no vamos a buscar la oposición al laxismo o al rigorismo, sino simplemente a averiguar si la levedad de la culpa se debe, en último término, a la imperfección del acto, y si se puede y debe erigir como principio práctico general que, tratándose de cosas de poca monta, el pecado no será más que venial; o si, por el contrario, hay cosas que, siendo en sí pecaminosas, no se oponen directamente a los preceptos de Dios, sino que corren, por decirlo así, fuera de camino, no constituyendo, por lo mismo, más que falta leve[31]. *Pues bien, la mentira como tal se opone diametralmente a la voluntad de Dios, que es la verdad misma.* Razón es, pues, que el cristiano esté decididamente opuesto a ella. Una cosa es mentir por principio, y otra muy distinta mentir por precipitación, por necesidad propia, por un movimiento de compasión hacia el prójimo[32]. Debe admitirse sin vacilación, como regla prudencial, que las mentiras ordinarias en cosas que no comprometen bienes especiales son, de hecho, simples pecados veniales. Es ésta una regla de la que no se ha de abusar para aflojar en la lucha contra la mentira, pero que se ha de tener en cuenta para la recepción de los santos sacramentos.

La *mentira jocosa* plantea un problema especial. Es de hecho mentira, y no ya una broma, cuando por ella se quiere inducir realmente a otro al error. Aun puede llegar a ser mentira dañosa cuando hiere o avergüenza a alguien. Pero en la mayoría de los casos no tiende, de suyo, más que a *despertar la hilaridad.* Soy de parecer que cuando el tono general de las palabras y las circunstancias dan a comprender claramente la verdad, ya no es propiamente mentira, pues no se han de tomar las palabras aisladamente, sino en todo su contexto. Por lo tanto, es muy posible que la mayoría de las mentiras jocosas no sean, en realidad, mentira alguna. Pero entiéndase que con lo dicho no pretendemos recomendar de ninguna manera esta clase de diversión. Además, *desde el punto de vista subjetivo,* puede afirmarse que no todas las mentiras oficiosas llegan a pecado; y son aquellas que se profieren para sacar al prójimo de alguna necesidad y sin que haya perjuicio para nadie; y la razón es que con ellas no se pretende propiamente una falsedad, sino únicamente ayudar al necesitado. Claro es, por otra parte, que, *objetivamente,*

31. Véase lo dicho antes, págs. 417-426 del tomo primero, sobre el pecado mortal y venial.
32. Cf. san AGUSTÍN, *De mendacio,* c. XVII, PL 40, 510s.

toda mentira es condenable. Las causas justas no requieren nunca mentiras (Iob 13, 7).

Cualquier mal material o espiritual, causado por las mentiras, *debe repararse,* en la medida de las posibilidades.

La *falsificación de documentos* es una verdadera mentira calificada y de graves consecuencias y una de las que más hacen perder la confianza.

A. KERN, *Die Lüge,* Graz 1930.
R. LE SENNE, *Le mensonge et le caractère,* París 1930.
K. HÖRMANN, *Wahrheit und Lüge,* Viena 1954.
J. B. UMBERG, *De mendacio injusto,* «Periodica de re mor.», 32 (1943) 231-247.
O. SCHILLING, *Die Verwerflichkeit der Notlüge,* «Theol. Prakt. Quartalschr.», 91 (1938) 621-627.
A. LANDGRAF, *Die Definition der Sündhaftigkeit der Lüge in der Frühscholastik,* «Zeitschr. f. Kath. Theol.», 63 (1939) 50-84; 157-180.
—, *Die Stellungnahme der Frühscholastik zur Lüge der alttestamentlichen Patriarchen,* «Theol. Prakt. Quartalschr.», 92 (1938) 13-32; 218-231.
—, *Die Lüge der Vollkommenen und die Lüge aus Bescheidenheit im Urteil der Frühscholastik,* «Divus Thomas» (Friburgo de Brisgovia) 20 (1942) 67-91.
—, *Die Einschätzung der Scherzlüge in der Frühscholastik,* «Theol. prakt. Quartalschr.», 93 (1940) 128-136.
La verità nella morale e nel diritto, Studium, Roma 1952.
M. FAVILLI, *La menzogna,* Florencia 1945.
G. DEL VECCHIO, *Verità e inganno nella morale e nel diritto* (publicado en «Rivista internazionale di filosofia del diritto», fasc. 1, 1947), Milán 1947.
W. RAUCH, *Der widernatürliche Charakter der Lüge,* en *Abhandlungen aus Ethik und Moraltheologie,* Friburgo de Brisgovia 1956, 367-373.
G. MÜLLER, *Das Problem der Notlüge bei Nicolai Hartmann und Karl Jaspers im Lichte der Moraltheologie,* en *Der Mensch unter Gottes Anruf und Ordnung* (Festgabe für Th. Müncker), Dusseldorf 1958, 187-193.
—, *Die Wahrhaftigkeitpflicht und die Problematik der Lüge,* Friburgo de Brisgovia 1962.
J. VERNHES, *Le mensonge, sa nature et sa malice instrinsèque,* «Rev.Apol.», 63 (1936) 403-415.
M. A. KLOPFENSTEIN, *Die Lüge nach dem Altem Testament. Ihr Begriff, ihre Bedeutung und ihre Beurteilung,* Zurich y Francfort del Meno 1964.
M. BRUNEC, *Mendacium - intrinsece malum - sed non absolute,* en «Salesianum» 26 (1964) 608-682.
K. BÖCKLINGER, *Die Verpflichtung zur Wahrheit beim Steuerbekenntnis,* en «Theologische praktische Quartalschrift» 113 (1965) 33-36.
A. BRUNNER, *Der Zerfall der Wahrheit,* en «Stimmen der Zeit» (1965) 263-275.

d) La mentira infantil

Las falsedades proferidas por niños menores de cinco años no han de calificarse generalmente de mentira, dado que hasta entonces no llega a delimitarse con suficiente claridad la separación entre el juego de su fantasía y la percepción de la realidad. Hasta entonces el trabajo principal de la educación, en lo relativo a la veracidad, está en *darles a comprender en qué consiste la mentira.* Después de esa edad, aunque a veces también antes, mienten los niños o bien por *temor,* o bien por instinto de *imitación de las mentiras de los mayores,* o bien como *reacción contra los abusos de que son víctimas.* Examínense, pues, primero a sí mismos los responsables de la educación, cuando comprueben que los niños se dan a la mentira. Se educa el niño en la veracidad si el esfuerzo de sus educadores tiene como base el buen ejemplo dado por éstos, la *confianza* que en él despiertan y la justa medida en los castigos. Aun debe, a veces, perdonarse el castigo merecido, en obsequio a la sinceridad en declararse culpable.

F. Baumgarten, *Die Lüge bei Kindern und Jugendlichen,* Leipzig 1926.
J. Bessmer, *Lügen der Schulzeit,* «Stimmen der Zeit», 99 (1920) 334ss.
Chr. Göpfert, *Lügen unsere Kinder?,* Zurich 1937.
J. M. Sutter, *Le mensonge chez l'enfant,* París 1956.

e) La mentira patológica

No pueden declararse exentas de responsabilidad moral todas las mentiras que, como efecto de su enfermedad, profieren los enfermos mentales. Pero es un hecho que los histéricos, los idiotas, los epilépticos y los maniáticos sienten mayor propensión a la mentira, y hasta cierto punto son incapaces de distinguir entre lo falso y lo verdadero, o por lo menos no pueden conseguirlo siempre. Sin contar que son víctimas de muchos engaños, conviene tener presente que no alcanzan a advertir siempre lo inmoral y condenable de muchas mentiras, aunque caigan en la cuenta de que sus afirmaciones son inexactas. La libre expresión de la mentira, eficaz en las personas normales, desaparece casi por completo en los anormales; el mentir y el engañar a los demás, el darse importancia a fuerza de mentiras —delirio de grandeza— llega a ser en ellos, sobre todo en los histéricos, un verdadero placer. La inclinación antisocial a la mentira y el ansia de fama y extravagancia pueden combinarse en ellos de tal modo, que llegan a no distinguir ya los límites exactos entre la verdad, la ficción y la mentira consciente.

Es evidente que la responsabilidad de tales personas depende esencialmente del grado de enfermedad. Con ellos especialmente deben los

educadores empeñarse por formarlos en la veracidad. Estos enfermos necesitan comprensión, como los niños; así se les infundirá progresivamente el asco moral por la mentira.

K. Birnbaum, *Die pathologische Lüge,* en Lippmann, *Die Lüge,* Leipzig 1927, 550-570.
F. Tillmann, *Die katholische Sittenlehre,* iv, 2 301ss.

5. *Del secreto*

a) El fundamento del secreto

Aunque Dios es veracísimo, no ha revelado en todas las épocas de la historia, ni a todos los hombres, los secretos de su corazón. «Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque ocultaste estas cosas a los sabios y discretos, y las revelaste a los pequeñuelos» (Mt 11, 25). Aun a sus amigos predilectos, decía el Señor: «Muchas cosas tengo aún que deciros, mas no podéis llevarlas ahora» (Ioh 16, 12). A los depositarios de las verdades de la revelación les prescribía: «No deis las cosas santas a perros, ni arrojéis vuestras perlas a puercos» (Mt 7, 6).

El respeto que nos merece el origen divino de la verdad nos debe imponer moderación, para no confiarla a un terreno inapropiado, es decir, a *almas que no han de responder a ella,* o en casos en que no estamos capacitados para ser *verdaderos testigos* de la misma. No hay inconveniente en tratar, a veces, en la intimidad de la conversación y con personas maduras y ponderadas, problemas delicados y aun no pocos abusos; pero exponer lo mismo ante el público puede producir pésimos resultados.

Otro motivo para conservar secretas ciertas realidades es el *respeto que se impone ante los sucesos del mundo interior propio y ajeno.* Si las buenas obras han de mantenerse ocultas, en lo posible, entonces de ninguna manera puede tacharse de falsedad el ocultar a miradas indiscretas aquellos movimientos interiores que no merecen toda nuestra aprobación. «El hombre tiene derecho a ocultarse tras la máscara del dominio y de la tranquilidad exterior. El alma expuesta a las miradas y a las palabras de todos nunca entrará en sí misma» [33]. Nuestra alma no puede abrirse de par en par, sino ante Dios y ante el tribunal de la penitencia. El que sin discernimiento expone sus intimidades ante cualquiera, *se*

33. R. Egenter, *Das Edle und der Christ,* Munich 1935, 61.

expone a provocar irritación, malograr su principio de enmienda y poner en entredicho la rectitud de sus intenciones.

Mayor respeto y caridad exige todavía la vida privada del prójimo, *cuya investigación se nos prohíbe y cuyos secretos no podemos divulgar.* Guardar y defender un secreto es ante todo una *grave exigencia de la dura realidad.* Tenemos que contar siempre con nuestra propia *debilidad,* con la *delicadeza* del prójimo y, en fin y sobre todo, con la lucha entre el bien y el mal, dentro y fuera de nosotros mismos. *Nunca debemos, por nuestra indiscreción, proporcionar armas a los enemigos del bien.* Aun en asuntos puramente terrenos puede una indiscreción acarrear graves perjuicios sobre uno mismo, el prójimo, la familia, la sociedad. La moral tiene que tener muy en cuenta que el hombre es pecador. Por eso las leyes de la moral son, en buena parte, «leyes de emergencia para este mundo malo».

Pero si el secreto se funda muy particularmente en el conocimiento de la debilidad del hombre pecador, ese mismo conocimiento ha de ser siempre caritativo y comprensivo y nunca ha de conducir a una *hermeticidad falsa.* Toda la vida nos destina a la comunidad, haciéndonos aptos para un amoroso entendimiento. El hombre necesita de otros hombres en los que pueda confiar y con los que pueda contar en tiempo oportuno; de otro modo no podría salir victorioso en las luchas de la vida. Mas para poder comunicarle los más íntimos e importantes negocios necesita de un *hombre que sepa callarse.* Así el silencio debido, *la guarda inviolable del secreto confiado es condición para que aquél no se torne hermeticidad.* El secreteo innecesario es una forma de charlatanería.

b) Diversas clases de secreto

1.º El secreto *natural* comprende todas aquellas cosas ocultas cuya divulgación pudiera, por su naturaleza misma, herir, *hic et nunc,* la justicia o la caridad.

2.º El secreto *prometido* abraza todas aquellas cosas que se prometieron guardar secretas, aunque fueran de aquellas que de suyo no piden secreto. La promesa obliga conforme a la naturaleza de la cosa; por lo mismo, si la guarda del secreto es absurda o contraria a un bien superior, cesa la obligación de guardarlo.

3.º Bajo el secreto *confiado* cae todo cuanto se ha comunicado con expresa o implícita condición de mantenerlo oculto. El más importante de estos secretos es el *profesional* de médicos, comadronas, abogados, notarios, etc. El más grave es el *sigilo sacramental,* al cual se asimila todo secreto confiado al sacerdote como tal. La absoluta reserva es condición insustituible para ejercer fructuosamente el ministerio pastoral.

c) Principales deberes relativos al secreto

No se pueden: 1) explorar los secretos ajenos; ni 2) abusar de los secretos conocidos; ni 3) traicionarlos o divulgarlos.

1) *Cometen, de suyo, pecado grave las personas que, sin autoridad, se dan a escudriñar secretos ajenos, para valerse de ellos contra la caridad o la justicia.* No habría tan fácilmente pecado grave si sólo se hiciera por necia curiosidad y sin voluntad de abusar del conocimiento adquirido.

El espiar a los demás, sin tener autoridad, sería una grave indelicadeza. Sería un pecado grave el tender una emboscada a otro, grabando en una cinta, sin que él se diera cuenta, las palabras que pronuncia en el seno de la conversación íntima y espontánea. Otra cosa es cuando se hace para librarse a sí mismo o a otros de graves e injustos perjuicios.

A veces puede ser lícito y aun obligatorio el averiguar, por motivos justos y proporcionados (por ejemplo, por celo o para alejar de sí o del prójimo alguna injusticia) y por medios honrados, las cosas secretas. Es el caso del sacerdote que investiga para remediar, o el de quien pretende alejar de sí, del prójimo o de la sociedad alguna injusticia. Pero si en esa averiguación ha de *violarse algún pacto,* es preciso asegurarse de que las ventajas serán superiores a los perjuicios.

El *interceptar cartas,* sin autoridad para ello, es, generalmente hablando, pecado grave. Tiene el Estado el derecho de limitar la inviolabilidad de la correspondencia, para precaverse contra algún grave riesgo, como en tiempo de guerra. Pero si el bien común no lo exige, no puede valerse de los secretos conocidos por la censura epistolar. Naturalmente, los empleados de la censura están obligados al secreto profesional.

Los *padres de familia y los educadores* tienen el derecho de inspeccionar la correspondencia de sus subordinados, si tienen serios motivos de sospecha. El derecho de los padres es todavía mayor respecto de sus hijos menores.

Por lo que respecta a los *esposos,* el ideal sería que no hubiese entre ellos ningún secreto epistolar. Con todo, pueden darse motivos que lo justifiquen. No puede, pues, el uno leer las cartas del otro contra su voluntad. Pero si hay sospecha justificada de algún peligro en la correspondencia, como de relaciones adulterinas, le sería lícito al otro cónyuge leer y aun hacer desaparecer la correspondencia sospechosa; pero mirando siempre a lo que exige la prudencia y la caridad, no sea que el mal empeore con ese proceder.

Si las reglas religiosas dan a los *superiores* el derecho, cada vez más discutible, de leer las cartas de sus súbditos, tienen a su vez la estricta obligación de guardar secreto sobre su contenido. Y si al leer las cartas advierten que se trata de asuntos de conciencia o de familia que están fuera de sus atribuciones, no pueden seguir adelante con la lectura.

2) *No puede hacerse uso de los secretos ajenos sino en cuanto lo pide y autoriza la justicia y la caridad.*

Es, pues, evidente que puede hacerse uso de un secreto para preservar de algún mal corporal o espiritual al interesado. Pero del secreto de la confesión nunca puede valerse el sacerdote de manera que lo traicione. Y quien está obligado al secreto profesional debe proceder de tal manera que no dé en tierra con la confianza pública hacia su profesión.

Puede uno servirse del conocimiento secreto para asuntos extraños al secreto, aun a veces para librarse a sí mismo o a otras personas de algún daño, con tal que no se haga perder la confianza o se abuse de ella. Nadie puede valerse para su provecho y ventaja del conocimiento de algún secreto, cuando lo ha adquirido injustamente, en el supuesto de que ese uso no pueda considerarse como continuación o disfrute de la injusticia cometida para conocerlo.

3) *Comete pecado, de suyo grave, quien revela o divulga, sin autorización, algún secreto natural, y con más razón, algún secreto profesional.*

Cuando se trata de simple *promesa,* sin que haya obligación de secreto natural, y la promesa continúa obligando, la revelación del secreto no pasa de culpa venial.

La violación del secreto profesional pide, en justicia, la reparación de los perjuicios. La violación de los demás secretos obliga a la reparación «sólo» en virtud de la caridad, suponiendo que no se hayan empleado medios injustos.

El fundamento y el límite del secreto es la caridad. Cesa la obligación de guardar secreto: *a)* cuando el comitente *autoriza* o debe razonablemente autorizar a que se divulgue; *b)* cuando la cosa no es ya secreta, por *haber sido divulgada* por otros; *c)* cuando así lo exige un *bien superior.*

Quien es interrogado legítimamente por el juez o un superior para declarar sobre algún asunto, está obligado a declarar, aunque haya prometido guardar secreto.

De no entrar en juego bienes superiores, la simple promesa del secreto no obliga, si acarrea perjuicios desmesuradamente graves o si pone en peligro la vida. En tales casos, ni lícito será guardar la promesa. Aquí nos apartamos de la opinión de muchísimos autores antiguos. No obliga ni siquiera el juramento de guardar ocultas aquellas cosas que amenazan a la comunidad o a un inocente con un perjuicio grave y desproporcionado; por el contrario, han de revelarse. Pero siempre ha de tenerse presente que el secreto profesional es uno de los principales elementos del bien común y que, por consiguiente, ha de preferirse a muchas otras ventajas.

Generalmente es lícito hablar de cosas secretas con alguna persona reservada y de confianza, con el fin de aconsejarse, o para verse libre

de alguna inquietud interior; con tal, empero, que no haya peligro de divulgación.

El secreto profesional crea un grave problema a los médicos, al tratarse de abortos u otros crímenes que deben reprimirse. Es cosa averiguada que no está ligado por el secreto profesional el médico que por sí mismo y en el ejercicio de su oficio llega a descubrir un aborto perpetrado por un hombre sin conciencia del que pueden presumirse nuevos crímenes. Decimos que lo llega a descubrir por sí, para excluir el caso de la revelación hecha en confianza por la paciente. El problema se hace realmente delicado cuando la paciente misma pone su confianza en él, como médico, y le manifiesta el aborto cometido. Soy de parecer que, en tal caso, no debe el médico denunciarla. Pero si debe tener consideraciones con la paciente, no así con el criminal que constituye una amenaza para el bien común, sino que podrá perseguirlo y denunciarlo. Aún más: podría presionar a la interesada para que ella delate al culpable y autorice una denuncia judicial.

Pero en ningún caso puede el médico arrogarse las atribuciones del poder policíaco o punitivo. El secreto profesional está ante todo al servicio de los enfermos y de la vida. Por otra parte, tampoco es razonable esperar de él que recompense con el silencio una «confianza» que equivale a un insulto.

Si la ley civil prescribiese a los médicos denunciar judicialmente todo aborto criminal, estarían, hasta cierto punto, obligados a ello; mas no si la paciente acude al médico, en busca de ayuda, después de cometido el crimen. Y la razón es que la divulgación impediría a las pacientes dirigirse en tales casos a médicos concienzudos, acudiendo más bien a hombres sin conciencia.

d) El lenguaje disimulado (restricción mental)

El secreto ha de guardarse mediante el silencio en la palabra y en la actitud. A los preguntones indiscretos o se les niega la respuesta, o se los rechaza directamente, o se les responde haciéndoles otra pregunta. Pero conviene advertir que el silencio, o el rechazo, pueden tomarse como una revelación de lo que se quiere mantener secreto. Por otra parte, nunca es lícito mentir, ni para guardar secretas las cosas más importantes. No queda entonces más recurso que un lenguaje que sin ser falso, en vez de revelar, sirva para velar la verdad. También con las palabras se puede «guardar si-

lencio», encubrir, disimular. Sin duda que no es ése el sentido y la finalidad primaria de la palabra. Por eso los verdaderos discípulos de Cristo no han de acostumbrarse ni al juramento ni a las palabras disimuladas. Su lenguaje ha de ser más bien: sí, sí; no, no (cf. Mt 5, 34ss). Con todo, el *lenguaje disimulado es como la guarda de un secreto, a cuyo servicio está,* a veces *una necesidad, un recurso obligado en este mundo malo,* una atención a la debilidad propia y ajena y un servicio a la caridad comprometida.

También empleó nuestro Señor, a veces, un lenguaje bastante parecido al que nosotros llamamos reserva mental o lenguaje disimulado. Ante el pueblo hablaba frecuentemente en parábolas, mientras que a los discípulos les explicaba el sentido (cf. Mt 13, 10ss). Cuando los discípulos le interrogaron acerca del último día, respondió: «Lo que toca a aquella hora y a aquel día nadie lo sabe, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre» (Mc 13, 32), con lo que quizá quiso decir que no lo sabía para manifestarlo a los hombres. Considerando el punto de partida y las circunstancias, quienes hacían la pregunta podían entender correctamente la respuesta, pero, dada su cortedad, también podían entenderla al revés (Ioh 2, 19).

Para que el lenguaje disimulado y la respuesta evasiva sean moralmente justificados, han de tener un *motivo proporcionado* y un *sentido verdadero oculto, pero que puede descubrirse* El motivo debe ser, en resumidas cuentas, *la caridad.*

La teología moral tradicional habla de «restricción mental no pura» precisamente cuando existe en el que habla un sentido mental que no revela. Incluso el lenguaje disimulado debe ser verdadero, es decir, el pensamiento no revelado —motivo justamente de tal lenguaje— debe ir en consonancia de algún modo y en algún aspecto con el lenguaje empleado exteriormente, sobre todo en relación con la situación concreta en que se hallan los interlocutores, de suerte que coincidan el «verbo» exterior y el interior.

Claro es que el lenguaje disimulado *no pretende manifestar todo el pensamiento,* sino encubrir aquellos puntos de los que el interrogador podría abusar, o que podrían perjudicar o incomodar a otro innecesariamente. Pero el lenguaje debe ser verdadero en sí mismo, aunque no signifique *aquello que entenderá el otro en su injusta pretensión;* no lo entenderá, pero podría entenderlo colocándose en la situación verdadera, sobre todo en *la suya propia de indiscreto investigador.*

Consiste la veracidad en la adecuación de nuestros pensamien-

tos con la significación de nuestras palabras [34]. Cuando a la palabra exterior no corresponde la interior, empleamos un lenguaje mentiroso. Cuando la palabra exterior no contiene nada de la palabra interior que se ha pensado, se tiene la *restricción mental pura,* que vale tanto como una mentira y que fue condenada por el magisterio eclesiástico [35].

El lenguaje disimulado, o sea la *restricción mental no pura* emplea expresiones que pueden tener *diversos significados,* ora en el uso corriente, ora *en la situación especial* en que se colocan los interlocutores, manera de preguntar, gestos, etc. Entre los diversos significados se encuentra uno que concuerda con el dictamen de la caridad, sin revelar el secreto. A este significado limitado pretende servir la palabra vinculada a la situación. Lo decisivo en la restricción mental no pura es el hecho de que el interlocutor no desee un auténtico diálogo y que la atención del que habla esté dirigida a servir a la verdad en la caridad.

Es evidente que sería imposible y ridículo el hacer una restricción mental, es decir, atribuir a las palabras y signos exteriores una significación de intento buscada, si, en las circunstancias dadas, esos signos y palabras no pudiesen tener ningún sentido verdadero, si por lo menos uno oído fino y sin prejuicios no pudiese captar la imprecisión de los términos correspondiente a la situación.

La finalidad que se persigue con la reserva mental *no ha de ser* propiamente el *inducir a error,* sino más bien el *defender una verdad, ocultándola,* supuesto que, en las circunstancias dadas, su revelación redundaría en perjuicio de la caridad. Puede, pues, *tolerarse,* por un motivo proporcionado, el error del prójimo, del preguntón, con tal que se juzgue ser éste un mal menor, y que su error *no sea efecto necesario* de la restricción mental como tal.

El lenguaje disimulado y plurivalente ha de ser, en los labios del discípulo de Cristo, una *excepción* y un modo de hablar que sólo emplea *a pesar suyo,* y porque así lo impone «el mundo malo». Ni recurrirá a él por cualquier nonada, ni mucho menos por motivos egoístas o interesados. *Empleado a propósito es amor por la verdad, pero empleado a destiempo conduce a la mentira* Servirse de la restricción mental para guardar los secretos, sin herir la verdad, es un acto notable de cristiana prudencia, a la que nos anima el Señor, diciendo: «Sed prudentes como las serpientes» (Mt 10, 16).

---

34 Cf ST, II II, q 109, a. 3.
35 Dz 1176s

Puede, indudablemente, darse el caso de tener que ocultar una verdad y no poder reflexionar largo tiempo. Le sucederá entonces al hombre recurrir, incluso contra su intención, al primer término que se le ofrezca, aun de una restricción mental pura, la cual equivale a una mentira objetiva —que M. Laros y quienes lo siguen llamarían «falsiloquio» lícito—. Adviértase que quien, guiado por una *conciencia perpleja,* no descubre otro medio de proteger el secreto que necesariamente ha de guardar, no es reo de mentira; mirada su disposición interior, su lenguaje es un lenguaje disimulado de reserva mental lata. Pero este juicio benigno sobre la conciencia perpleja no ha de erigirse en principio que permita desviarse de las reglas de la verdad, por poco que fuera. La prudencia cristiana no ha de ser un subterfugio para decir mentiras, ni en los casos más difíciles; es entonces cuando se ha de esperar la ayuda del Espíritu Santo (cf. Mt 10, 20).

No puede emplearse la reserva mental, por más que el lenguaje fuera formalmente verdadero: 1.º, *cuando es preciso confesar la fe;* 2.º, *cuando por oficio o caridad estamos obligados a abrir los ojos al prójimo sobre los peligros y extravíos que corre;* 3.º, *cuando uno es interrogado legítimamente por el juez competente, o por el confesor;* 4.º, *cuando se concluye algún pacto bilateral.*

Es de difícil solución el problema de si se puede *corroborar con juramento* el lenguaje de la reserva mental, por motivos graves. Muchísimos moralistas responden por la afirmativa, presuponiendo que se trata de restricción mental lata, y que no se prevé ningún escándalo. Adviértase, empero, que esta opinión nació como reacción contra una jurisprudencia bastante inhumana, conforme a la cual al reo se le exigían declaraciones sobre todo lo posible e imaginable, aun sometiéndolo a tortura. En los Estados civilizados se concede al reo el derecho de negar el delito por él cometido; rara vez ocurrirá, pues, el caso de la cuestión. El acompañar con el juramento una restricción mental, cuando se prevé el engaño del prójimo, lo juzgo pecado mortal en una conciencia normal, *si no hay motivo* para tal juramento. Pero advierto que muchos moralistas lo consideran como simple pecado venial.

No es fácil determinar siempre si tal o cual manera de hablar satisface las exigencias morales de la verdad. Es particularmente difícil, aun a veces imposible, el decidir de antemano e independientemente de las circunstancias concretas si tal o cual expresión plurivalente es aceptable o no, pues con frecuencia no habrá más que las circunstancias para decir si las expresiones tienen una o varias significaciones.

Algunos ejemplos aclararán lo dicho:

1.º A quien pretende conocer un secreto profesional, sin tener autoridad para ello, se le puede responder generalmente diciéndole: «No lo sé», con esta restricción: «para participarlo a otros». Pero, a ser posible, lo mejor es despachar sin rodeos al indiscreto preguntón: «Sobre eso no puedo decirle nada en absoluto», o «Usted no me creería».

2.º Quien, ante el tribunal, es interrogado más allá de lo que permite el derecho, puede responder: «se me pregunta demasiado», o bien: «a esto me es imposible responder», o aun: «sobre eso nada sé», sobreentendiendo: «como para poder ser legítimamente interrogado», pues las circunstancias, o sea la ilegitimidad de la pregunta, hacen que la restricción mental sea lata.

3.º El consorte que ha pecado pero que se ha enmendado, para salvar su matrimonio puede responder así a preguntas inútiles e incluso dañosas para el que las formula: «¿Cómo puedes preguntarme semejante cosa?», o: «Rechazo esa ofensa», o mejor aún: «Dejemos esa cuestión.»

4.º Cuando los ejecutores del régimen nazi preguntaban a las enfermeras sobre si tenían niños deficientes mentales, con la intención de entregarlos a la cámara de gas, la respuesta que recibían era: «No tenemos niños de ésos», lo que dadas las circunstancias equivalía a decir: «No tenemos niños que entregar para la cámara de gas.»

J. Creusen, S. I., *Secrets et confidences,* «Rev. Communautés Religieuses», 21 (1949) 142-147.

H. Hess, *Die ärztliche Schweigepflicht,* Friburgo de Brisgovia 1952.

P. Tiberghien, *L'évolution du secret médical,* «Cahiers Laennec», 10 (1950), n. 3, 3-20; «Mélanges de Science Religieuse» (1950) 91-108.

Ch. Van Reepinghen, *Le secret professionnel du médecin,* Bruselas 1950.

P. Junglas, *Der rechtsgeschichtliche Hintergrund für Liguoris Lehre vom Gerichtseid,* «Festschrift der Görresgesellschaft für G. von Hertling», 1913, 543ss.

A. Landgraf, *Der verfolgte Feind und das nichtgehaltene Versprechen in der Theologie der Frühscholastik,* «Divus Thomas», 22 (1914) 3ss, 217ss.

J. Vidal y J. P. Carloti, *Les raisons morales du secret médical,* I Congreso internacional de moral médica, París octubre de 1955, t. i, 49-74 (cf. también t. ii, p. 148-164; 321-332).

J. Savatier, *Die Wahrheitspflicht des Arztes,* «Artz und Christ», 4 (1958) 26-34.

J. T. Alves, *Confidentiality in Social Work,* Washington 1959.

P. Granfield, *The Right to Silence,* en «Theological Studies» 26 (1956) 280-298.

III. La fidelidad, irradiación del amor

1. *Esencia y requisitos de la fidelidad*

La fidelidad es una propiedad esencial de la caridad[36]. El amor tiende, por esencia, al establecimiento de la sociedad. Pero no puede establecerse ni mantenerse una sociedad

36. W. Schultz, *Vom Wesen der Treue.* «Zeitschrift f. Theol. und Kirche» 1935, 211-233.

personal sino mediante la lealtad, la esperanza de la reciprocidad constante en el amor y la guarda de la fidelidad en todas las pruebas y sacrificios.

Así como la veracidad establece el acuerdo entre nuestros gestos y palabras y nuestra íntima persuasión, y entre ésta y la verdad eterna, del mismo modo *la fidelidad exige que a las palabras de nuestros labios y a la expresión de todo nuestro ser correspondan los hechos.* La fidelidad es, pues, la expresión de la veracidad, primero, porque, al prometer, hemos de tener la *intención* de cumplir lo que manifiestan nuestras palabras, y segundo, porque hemos de hacer *verdadera* nuestra promesa, realizándola. Desde este punto de vista, lo característico de la fidelidad está en el factor de constancia y firmeza de la voluntad en cumplir lo que se haya prometido.

El modelo y fundamento de toda fidelidad es el Dios fidelísimo. No se sacia el salmista de ponderar la fidelidad de Dios, la cual es el fundamento de nuestra esperanza. «Se levanta hasta los cielos, ¡oh Yahveh!, tu misericordia, y hasta las nubes tu fidelidad» (Ps 35, 6; 56, 11; cf. Ps 33, 4). El pacto con Israel se presenta como pacto de divina fidelidad (Deut 7, 9; Os 2, 20; Ps 88). La fidelidad de Dios se muestra en su paciencia y en sus juicios sobre Israel, pero sobre todo en la *posibilidad que le ofrece siempre a ese pueblo infiel de volver al amor y fidelidad.* Pero si Dios es fiel en sus promesas, también lo es en sus amenazas: «Sale la verdad de mi boca y es irrevocable mi palabra» (Is 45, 23). El nombre solemne y victorioso con que se designa a Cristo en el misterioso Apocalipsis es éste: «El fiel y veraz» (Apoc 19, 11). Por la incomprensible fidelidad de Dios esperamos la gracia de la *perseverancia final,* de nuestra contrafidelidad hasta la muerte (cf. 1 Cor 10, 13; 1 Thes 5, 24; 2 Thes 3, 3).

Aunque en el concepto de fidelidad entra esencialmente el de firmeza, lealtad y constancia personal, no es éste, sin embargo, el que debe ofrecerse primero a nuestra mente cuando hablamos de fidelidad. *En su sentido pleno, expresa la fidelidad una relación amorosa y personal con otro o con la comunidad.* De ahí hemos de concluir que *la fidelidad, al mismo tiempo que expresión de veracidad y de constancia, es propiedad inseparable del amor.* Cuanto más íntima es la relación personal, más profundo ha de ser el sello de la fidelidad: tal en la fidelidad de los amigos, de los prometidos, de los esposos, de los padres y de los hijos. No es

solamente a sí mismo y a su palabra a quien se debe fidelidad: como el amor, es cualidad que mira *a otro.*

Pero ha de observarse que el amor divino no presupone dádivas, porque es el origen primero de toda dádiva; todo procede de la riqueza intrínseca del divino amor. El amor que Dios ha depositado en nosotros es tan gratuito, que no presupone condiciones de parte del hombre que lo necesita. *No así la fidelidad; ésta exige la reciprocidad de las relaciones.* No hay base para la fidelidad en la amistad, cuando el otro no quiere ser mi amigo. No hay fidelidad de prometidos, cuando la persona amada no hace caso del amor. *Todo amor profundo, aunque no fuera más que inicial, incluye esencialmente por lo menos la voluntad de ser fiel.* Hasta que se tiene esta voluntad no principia el verdadero amor.

Cuando las declaraciones amorosas de un joven no van caracterizadas por la voluntad de la lealtad y la constancia, no son más que mentira y engaño para la joven cortejada. Pues el verdadero amor personal es *un amor que por esencia tiende a la constancia; de lo contrario, no* es auténtico amor. Si el amor entre los amigos fuera revocable en cualquier momento, sería un amor superficial y fingido.

Pero si la fidelidad, o por lo menos la voluntad de guardarla, es propiedad del amor como tal, no es, con todo, el amor unilateral el que crea el *deber específico de la misma.* La fidelidad tiene, como la veracidad, y precisamente por su *reciprocidad,* una semejanza con la justicia, a la que aventaja en profundidad, a no ser que ésta se base también en una fidelidad que alcance la misma hondura personal.

El deber de la fidelidad nace desde el momento en que el promisario *acepta las promesas* hechas de palabras, o por signos o acciones.

El joven que aún no ha hecho ninguna promesa formal de matrimonio a una joven, pero la pidió formalmente, debe saber que toda *palabra o acción que despierte en ella la esperanza del matrimonio, entraña el deber de la lealtad y fidelidad.* Pero es evidente que hay gran diferencia entre la fidelidad que impone esta situación y la fidelidad conyugal.

El sí dado en el sacramento, y que impone la fidelidad conyugal, es incondicional e irrevocable; las demás promesas o acciones que piden fidelidad, son por su naturaleza, en cierto modo, condicionales, ora se hagan con condiciones expresas, ora con las condiciones implícitas generalmente presupuestas, que es lo que

más generalmente sucede. Así, el amor y fidelidad que a una joven le ofrece un enamorado, *se entiende que es a condición* de verse correspondido con igual moneda, y de que ella se muestre digna de ellos.

La fidelidad es la garantía de nuestra rectitud en las relaciones con el prójimo. Pero advirtamos que el motivo último que exige, y, en cierto modo, compromete una conducta consecuente y fiel, *no son simplemente nuestras promesas* o los actos que pueden pasar por tales, sino *nuestra calidad de imágenes de Dios y las pruebas de amorosa fidelidad que hayamos recibido.*

> Así pues, la acción amorosa de Dios sobre nosotros nos fuerza a la fidelidad; a la fidelidad, en primer lugar con nuestro Creador, que nos ha dado todo el ser. El amor de Cristo redentor nos solicita con su gracia a mostrarle nuestra fidelidad y gratitud con su seguimiento. El amor de que somos objeto, el mismo ser que hemos recibido, empeña y compromete esencialmente nuestra fidelidad con nuestro Señor y nuestro Padre.

2. *La fidelidad, exigencia de los sacramentos*

Conforme a lo dicho, son sobre todo los sacramentos los que establecen una profunda y esencial relación de fidelidad entre Cristo y el cristiano, y entre el cristiano y la Iglesia y todos sus miembros. La válida recepción de los santos sacramentos es como la *voz recreadora de Cristo que nos habla por la Iglesia y solicita nuestra fidelidad;* pero dicha recepción es, por parte nuestra, la *respuesta que ofrece fidelidad a Cristo y a la Iglesia;* y es respuesta que no se extingue con el sonido de las palabras, sino que, para ligarnos siempre, se prolonga en el *ser divino* que los sacramentos depositan en nosotros.

Las *promesas formales hechas en el bautismo* expresan elocuentemente las nuevas relaciones que se establecen entre Cristo y el bautizado, y que imponen la fidelidad. *El carácter y la gracia bautismales, con el lenguaje mudo de su propio ser, nos inculcan la fidelidad en el servicio de Cristo y de la Iglesia.* Con la recepción de la *confirmación* se ahonda y extiende aquel pacto de fidelidad, que ahora es necesario mantener y profundizar mediante un servicio activo en el reino de Dios.

La promesa verbal de servicio y obediencia a Cristo y a la

Iglesia emitida por *el que es ordenado sacerdote,* no es más que el eco sensible de lo que exige esencialmente el «carácter» sacerdotal libremente recibido, el cual dedica, por sí, al servicio del sumo sacerdote, Cristo nuestro Señor, y de su esposa sacerdotal, la Iglesia.

El que viola gravemente las promesas bautismales o sacerdotales, no sólo falta a la palabra, sino que se pone en contradicción con su propio ser y abandona su bandera, a pesar de llevar grabada a fuego la marca que lo obliga a la fidelidad. Si las infidelidades del que ha sido agraciado con las prendas de la divina fidelidad no provocan el repudio definitivo, se debe a que la *divina fidelidad* está muy por encima de lo que son capaces de pensar los hombres, pues Dios no se arrepiente de sus dones, *ni se cansa de llamar a conversión y a un nuevo pacto, mediante sus continuados dones, y el constante suministro de su gracia, fruto de su fidelísimo amor.*

Precisamente el *sacramento de penitencia* es el sacramento de la excesiva «fidelidad» de Dios, que no abandona nunca la voluntad de salvar a su servidor infiel, rehabilitándolo siempre y reanudando sin cansarse los lazos de la fidelidad. El «buen propósito» de la penitencia renueva la jura de bandera y dobla la obligación de la fidelidad, en razón de la gratitud debida a Cristo por su fidelidad, a pesar de la infidelidad nuestra.

Toda *comunión* es «prenda de la futura gloria» [37], prenda de que Dios, por su fidelidad, ha de completar lo que principió en el santo bautismo y fomenta y afianza por medio de la eucaristía. Por eso el comulgar es también ocasión de reiterar la fidelidad y renovar las promesas bautismales. La sagrada comunión es al mismo tiempo defensa y ahondamiento de la obligación de fidelidad impuesta por el bautismo.

El sacramento de la *unción de los enfermos* se propone poner el sello definitivo a la fidelidad del cristiano y alcanzarle la gracia de la perseverancia, asociando sus padecimientos y su muerte a los de Cristo. El verdadero cristiano, bautizado para participar en la muerte de Cristo, al recibir la unción de los enfermos, busca la fuerza para conformarse completa y definitivamente con el sacrificio del Calvario. Hay que observar, además, que todos los sacramentos exigen e imponen la *fidelidad hasta la muerte,* por tener todos su fuente en la muerte del Salvador y estar todos ordenados a anunciar cultualmente la muerte redentora.

La *fidelidad conyugal* a que obliga todo matrimonio, pero so-

37. Dz 875, 882.

bre todo el de los cristianos, no puede reducirse a las simples exigencias de la justicia o del contrato[37a]; esta fidelidad es más que justicia, pues aquí no se trata de la simple equivalencia material, sino de la *unión irrevocable del «yo» entre ambos contrayentes.* El «sí» sacramental no es el sí de un contrato cualquiera, sino el de una *solemne promesa de fidelidad matrimonial,* aureolada con los fulgores de la religión. La mutua donación del sí que los liga ante Cristo y ante la Iglesia es causa instrumental y eco de su *vínculo sacramental,* sellado por Cristo y *que invoca la fidelidad que reina entre Cristo y su Iglesia.* Por eso la infidelidad conyugal es más que una injusticia — lo es ciertamente y en forma clamorosa —; allí hay un ultraje a la fidelidad de Cristo, con la cual cubre Él no sólo a la Iglesia, sino también todo matrimonio (cf. Eph 5, 21ss).

Quien ha hecho *voto* a Dios de su *virginidad* contrae con el Salvador un pacto de fidelidad superior al del matrimonio. El *celibato eclesiástico* no ha de considerarse como un simple requisito legal — porque la virginidad, en cuanto consejo evangélico, no puede plegarse a una imposición legal —, el celibato es un *pacto de fidelidad* concluido entre Cristo y el sacerdote, *a impulsos de un amor perfectamente libre.*

La guarda fiel de la virginidad religiosa supone siempre toda una cadena de divinas gracias que Dios, por su parte, nunca romperá, y a las que el alma corresponde con fidelidad, siguiendo el divino llamamiento. Por eso el deber de la fidelidad no lo impone únicamente la emisión de la solemne promesa, sino, sobre todo, la realidad de aquellas gracias del divino llamamiento, que van sucediéndose unas a otras, y la percepción de ese llamamiento. Con los *votos,* sancionados por Dios y por la Iglesia, *se formaliza el compromiso de amor con Dios* y se establece un pacto de fidelidad, que más compromete a Dios, pero cuya obligación más pesa sobre el hombre. La legislación eclesiástica vela tanto por la libertad absoluta al prometer, como por la fidelidad en el cumplimiento del pacto de fidelidad libremente contraído.

El pacto de fidelidad, contraído el día del bautismo entre Dios y el bautizado — entre Cristo y su Iglesia —, envuelve en sus resplandores el sacramento del matrimonio y el estado de virginidad; mas no debería limitarse a esto, sino que debería extenderse proporcionalmente a todas las relaciones humanas en que ha de intervenir la fidelidad, como las relaciones entre padres e hijos, entre novios, entre amigos, patronos y dependientes, entre contratantes; así la fidelidad con los hombres sería una irradiación y prolongación de la fidelidad con Dios.

37a. Cf *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 48.

Tal era el concepto que de la fidelidad feudal se tenía en la edad media, penetrada de cristianismo; concepto verdaderamente humano y personal, inmensamente más elevado que el que interviene en el moderno contrato de salario. Si la amorosa lealtad no interviene en las relaciones entre el patrono y el asalariado, ambos se rebajarán por igual; para dignificarse y humanizarse han de inspirarse en sentimientos de lealtad, considerando las mutuas responsabilidades que los ligan, por trabajar ambos en una misma obra. No basta pagar el salario conforme a la estricta justicia· debe ir realzado por un trato personal inspirado en los sentimientos de la lealtad.

3. *Promesa y propósito*

La fidelidad, en sentido estricto, exige el cumplimiento de lo que se ha prometido. No obliga, por consiguiente, la fidelidad, cuando sólo se ha tenido la intención o propósito de dar alguna cosa; lo más que puede haber entonces es una obligación de lealtad «consigo mismo», mientras no haya razonable motivo para cambiar de propósito. No da la simple promesa ningún título legal para exigir nada; a menos que el defraudar la esperanza cause algún perjuicio; pero quien ha dado «su palabra» — *(fidem dare)* — debe cumplirla, por fidelidad.

La promesa causa obligación jurídica solamente cuando dicha obligación se expresa formalmente de palabra o en circunstancias que equivalen a una formulación expresa, como sucede siempre en todo contrato, y cuando hay mutua promesa bajo compromiso especial. No porque intervenga la justicia cesa la obligación de la fidelidad, antes se corrobora la obligación.

La promesa obliga según el sentido y alcance que le da el que la hace y la recibe. La promesa retractada no impone ya la obligación de la fidelidad. Se hace inválida la promesa cuando su cumplimiento no tiene ya utilidad, o es inmoral, por violar obligaciones superiores.

Con excepción de las obligaciones de fidelidad fundadas en la naturaleza o en los sacramentos, cesa la obligación impuesta por una promesa, cuando la parte contraria quebranta la fidelidad en puntos esenciales. El amor y la fidelidad que deben los padres a sus hijos no dejan de obligarlos por el hecho de que éstos les sean infieles; antes bien, a imitación de la fidelidad de Dios, que perdura a pesar del pecado, deben poner todo su afán y cariño en hacer revivir en ellos esos sentimientos de fidelidad.

El que es infiel pierde el «derecho» estricto a la fidelidad de la otra parte. Pero adviértase que el cónyuge inocente no queda desligado de la obligación de la fidelidad, por el hecho de que el consorte le haya sido infiel y haya perdido, por tanto, el derecho a la absoluta intimidad conyugal. La lealtad en el amor no mira entonces a lo que es de estricta justicia, sino a superar la infidelidad del otro, mirando por el bien de la familia y por el alma del delincuente. Aun cuando el caso fuese desesperado y fuese imposible remediarlo exteriormente, el cónyuge inocente se acordará siempre del lazo sacramental que con el otro lo une, y mostrará su fidelidad, pidiendo a Dios por él.

4. *La fidelidad y la confianza*

La *fidelidad funda y reclama la confianza de la otra parte.* La verdad y la veracidad piden la «fe». Podemos y debemos confiar, siempre que haya fidelidad en quien promete. A las promesas de un Dios fidelísimo corresponde la confianza divina y teologal; la fidelidad humana no puede fundar más que una confianza también humana siempre dudosa, por lo mismo. *Desconfiar y recelar* de la palabra y de la fidelidad de otro sin razón es una injuria a la veracidad, a la fidelidad y a la caridad, que destruye, por la base, las condiciones para los actos de fidelidad. Pero sería también ir contra la prudencia poner su confianza en una persona que no la merece. *Sólo el hombre que procede conforme a la veracidad y la lealtad, acierta con una conducta prudente y equidistante de la credulidad y de la fe ciega, por una parte, y de la desconfianza y el recelo, por otra.* Aunque no pocas veces el demostrar confianza en otro despierta en él la veracidad y la fidelidad.

5. *Gravedad de la obligación que impone la fidelidad*

Esta cuestión coincide casi exactamente con la que tratamos anteriormente sobre la obligación de la verdad y veracidad. La fidelidad es un bien tan apreciable que, *hablando en general, puede decirse que obliga gravemente.* Ello no obstante, si se trata de promesas de poca importancia, sobre todo si no está comprometida la caridad, puede admitirse que la obligación no es más que leve. En la promesa unilateral no hay, por lo común, obligación grave, ya se atienda a la intención del promitente, ya a la esperanza del promisario [38].

---

38. Cf. J. MAUSBACH, *Katholische Moraltheologie,* 10 ed., III, 603s.

Pueden darse casos en que por razón de la caridad, una persona se obligue gravemente, aun cuando al formular la promesa no pensara obligarse así. Por ejemplo, cuando el incumplimiento de una promesa a un niño pueda causarle tal desilusión respecto de sus padres o educadores, que arruine, en su corazón, las bases indispensables para la confianza.

Capítulo segundo

LA BELLEZA Y EL HONOR

¿Le corresponde a la teología moral un tratado sobre la «belleza»? Si lo preguntamos solamente a los manuales de moral de los últimos siglos parece claro que la respuesta ha de ser negativa. Indudablemente en ello ha influido la finalidad restringida que perseguían, o sea, la formación del confesor. Pero si interrogamos a la Sagrada Escritura, a la liturgia, a los padres de la Iglesia y a los santos, la respuesta será decididamente afirmativa. «Entre los hombres y mucho menos en una comunidad cristiana, la hermosura no puede tacharse de superflua»[1]. El cristiano tiene que saber que el mismo misterio que lo establece en la verdad como en su casa y que le obliga a la veracidad, lo liga también con la belleza: ese misterio es el Verbo del Padre y el Espíritu de la gloria. Por eso su adoración no le quita la admiración por las obras de la creación y de la redención (I); su admiración se extiende también a las obras artísticas del hombre, en cuanto éstas participan de aquéllas (II). En fin, el cristiano rinde honor — expresión del amor y de la honorabilidad — al hombre, imagen de Dios, a toda legítima autoridad, y a toda comunidad honorable, sobre la que descanse un rayo de la divina gloria (III).

1. H. CHARLIER, *L'art dans la communauté chrétienne*, en «Problèmes de l'art sacré», París 1951, p. 138.

1. *Un misterio que nos compromete*

Nadie puede despreciar la belleza sin traicionar al espíritu, porque es la irradiación de la verdad y del bien[2]. En la belleza se manifiesta la intrínseca unidad de la verdad y del bien y su fuerza conquistadora. La verdad se conoce, el bien se ama, pero conocer la belleza es amarla. La belleza no se revela a la fría inteligencia, sino a quien contempla con amor. Su luz alegra y eleva. Es un reflejo del espíritu, en el que el espíritu humano encuentra su reposo, y un reposo que, por estar libre de toda intención interesada, es imagen del reposo bienaventurado en la verdad, la bondad y la hermosura de Dios.

No podemos nosotros contemplar intuitivamente lo bello, como el ángel. Nuestra contemplación de la belleza de las cosas será tanto más viva e intuitiva cuanto más al alcance esté tanto del espíritu como de los sentimientos del hombre. La hermosura corporal, visible y audible, es esencialmente la más proporcionada para el hombre. Y ésa es la que caracteriza las obras artísticas humanas. De tal modo expresan la verdad y el bien mediante el sonido, el color y la forma que hablan al corazón y al espíritu del hombre y lo regocijan. Aunque, de suyo, la belleza se extiende tanto como el ser. Todas las cosas son bellas en la medida en que alcanzan la plenitud de su ser. «La verdad y el bien del ser son hermoso, es decir, son la alegría y el goce del espíritu»[3].

Tanto como la verdad y el bien, la belleza establece la comunidad de los espíritus. El cielo es la comunidad de la verdad en el amor de la bondad de Dios y en la beatitud de su hermosura. La comunidad de los hombres sobre la tierra, en cuanto es camino para la feliz comunidad del amor, no puede prescindir de la dulce fuerza de la hermosura, que es el aglutinante de la comunidad.

Pues bien, la comunidad cristiana ha de hacer más caso de la hermosura que la de aquellos que no conocen la revelación sobrenatural. El cristianismo conoce el nombre de la suprema hermosura.

2. Cf. H. HERMANN, *Glanz des Wahren. Von Wesen, Wirken und Lebensbedeutung der bildenden Kunst,* Friburgo de Brisgovia ³1953. H. KUHN, *Wesen und Wirken des Kunstwerkes,* Munich 1960
3. A. MARC, *Dialectique de l'affirmation,* París 1952, pág 238.

«La belleza es uno de los nombres divinos»[4]. Dios es la plenitud de la belleza, la luz resplandeciente sin sombra alguna. «Dios es luz y en Él no hay tiniebla alguna» (1 Ioh 1, 5). Él es el Padre de las luces en quien no cabe mudanza ni sombra de variación» (Iac 1, 17). Las cosas son hermosas porque son una manifestación de la divina gloria. Dios encierra en sí la hermosura. Él es «el Padre de la gloria» (Eph 1, 17). La gloria es, aun antes de su manifestación externa, el resplandor de su vida y amor unitrinitario. Antes de todos los tiempos el Padre había comunicado ya a su Hijo toda su gloria. El nombre propio del Hijo es la Hermosura, siendo, como es, «el resplandor de su gloria y vivo retrato de su sustancia» (Hebr 1, 3). Santo Tomás de Aquino afirma con san Agustín: «Siendo Verbo perfecto, al que nada falta, y siendo en cierto modo la obra de arte del Dios omnipotente...»[5]. El Unigénito del Padre es «Luz de luz». Por eso puede hablar de su gloria y hermosura como de «la gloria que tuvo en el Padre antes que el mundo fuese» (Ioh 17, 5). En razón de este misterio, escondido en Dios, de la gloria del Hijo, todo cuanto fue hecho en el Verbo viene a ser un rayo, un vestigio de su gloria. Toda belleza refleja la del que es imagen del Padre.

El amor y la eterna gloria de que Dios goza en sí mismo es la fuente primera de toda hermosura y de toda gloria en el cielo y sobre la tierra. En la eterna e infinitamente gloriosa palabra de su amor dice el Padre a su Hijo toda su gloria. Y puesto que en su Hijo ve expresada cabalmente toda su esencia, ve también reflejada en Él su infinita hermosura y magnificencia. A su vez, el Hijo se entrega al Padre con un amor igual en los ardores del Espíritu Santo. El Espíritu Santo, don y respuesta de amor, es el «Espíritu de la gloria». Antes que los serafines entonaran su triple «canto», se había dado ya Dios en su triple vida y amor la sagrada respuesta a su gloria. El Padre glorifica al Hijo, reflejo de su gloria; el hijo al Padre en el Espíritu Santo; y el Padre y el Hijo al Espíritu Santo. El unitrinitario amor de Dios es la plenitud del ser y la misma hermosura. En donde hay vida dentro de un amor recíproco, allí tiene también que haber gloria, belleza, irradiación de amor. *La belleza y la gloria son la exquisita irradiación del amor.*

La eterna hermosura, cuya sola consideración hacía suspirar

4. J. MARITAIN, *Arte y escolástica,* pág. 46, Buenos Aires 1945. Cf. santo TOMÁS DE AQUINO, *De divinis nominibus,* cap. 4, lectio 5 et 6.

5 ST I, q 39 a. 8: «*Pulchritudo habet similitudinem cum propriis Filii .. in quantum est imago expressa Patris... in quantum est Verbum, quod quidem lux est et splendor intellectus..* »

de lejos a Agustín: «¡Tarde te he conocido, oh eterna hermosura siempre nueva!»[6], se nos ha manifestado en forma humana. «Nosotros hemos contemplado su gloria» (Ioh 1, 14), y no solamente algún débil reflejo suyo, como el pueblo del AT en el Sinaí, o en la nube luminosa de la tienda de la alianza, o en el templo. Nosotros hemos visto realmente «la gloria del Unigénito del Padre» en nuestra humana naturaleza. La eterna hermosura se hizo carne. «Al Verbo de la vida que fue desde el principio lo oímos, lo vimos con nuestros ojos, lo contemplamos y lo palparon nuestras manos» (1 Ioh 1, 1). «Teniendo naturaleza de Dios... no obstante se anonadó a sí mismo tomando la forma o naturaleza de siervo, hecho semejante a los demás hombres y reducido a la condición de hombre» (Phil 2, 6s). Aunque el Hijo hecho hombre tenía desde el primer instante el derecho al pleno esplendor de la divina gloria y hermosura en su humanidad, quiso, con todo, igualarse lo más completamente a los hombres, los cuales, a consecuencia del pecado, no poseían ya ni aquella gloria ni el derecho a aquel honor que Dios en su amor les había destinado. Él, siendo el esplendor del Padre, se aniquiló hasta la ignominia de la cruz. «No es de aspecto bello ni es esplendoroso; nosotros lo hemos visto y nada hay que atraiga nuestros ojos... Su rostro como cubierto de vergüenza y afrentado» (Is 53, 2s). Siguiendo el camino de la suprema humildad, quiso reparar la independencia del primer Adán y ofrecer al Padre una completa glorificación, y así redimir al mundo de la maldición de una arrogante independencia y de una gloria engañadora. Él será ya para nosotros definitivamente «la imagen del Dios invisible» (Col 1, 15). Él es «la luz del mundo» (Ioh 8, 13), la «luciente estrella de la mañana» (Apoc 22, 16). Él está «en la gloria del Padre» (Phil 2, 12). «Ahora el Hijo del hombre es glorificado y Dios es glorificado en él» (Ioh 13, 31).

Esta obra de glorificación que pertenece a la historia de la salvación se realizó en el Espíritu Santo, en el Espíritu de amor. Ese Espíritu es también ahora para todos cuantos están en Cristo y van con Él por el camino de la humildad, el «Espíritu de la gloria» (1 Petr 4, 14). El divino resplandor que irradia de sí el Resucitado es condición, principio y razón del esplendor de los justificados. El cristiano no espera solamente la felicidad del alma, sino que aguarda la gloria corporal, la belleza en la irradiación de la belleza de Cristo.

6 San AGUSTÍN, *Confessiones* XI, 4.

Cristo, hasta el día de su glorioso advenimiento, continuará obrando en nosotros por su Espíritu de verdad, por su Espíritu de amor, por su Espíritu de gloria para hacernos partícipes de su belleza. Él quiere «hacer comparecer delante de sí a la Iglesia llena de gloria, sin mácula ni arruga, ni cosa semejante, sino siendo santa e inmaculada» (Eph 5, 27). Para el día de su advenimiento la Iglesia ha de estar «compuesta como una novia engalanada para su esposo» (Apoc 21, 2). La Iglesia de la consumación, la celestial Jerusalén tiene «la claridad de Dios. Su luz semejante a una piedra preciosa, transparente como cristal... Y la ciudad no necesita ni sol ni luna que alumbre en ella, porque la claridad de Dios la tiene iluminada. Y su luz es el Cordero» (Apoc 21, 10-23). «Los justos resplandecerán como el sol» (Mt 13, 43), porque sobre la tierra, para asemejarse a Cristo paciente y por la alegría de participar de su gloria, renuncian a todo falso brillo y a toda independencia. «Tomó ya posesión del reino el Señor, Dios nuestro todopoderoso; gocémonos y saltemos de júbilo y démosle la gloria, pues son llegadas las bodas del Cordero. Su esposa se ha puesto de gala y se le ha dado que se vista de lino finísimo, brillante y blanco. Esta tela finísima de lino son las virtudes de los santos» (Apoc 19, 6s). El bien relizado a impulsos de la fe revela ya inicialmente algo de aquella gloria íntima, y aun de aquella hermosura externa que se muestra en la «mujer vestida del sol» (Apoc 12, 1), en nuestra santa madre Iglesia y en la más hermosa de todas las mujeres, María.

¿Deberá el cristiano amar la belleza? ¡Y cómo no amarla, si es su patria, su esperanza! La vida del cristiano está orientada hacia «la gloria de Dios que resplandece en Jesucristo» (2 Cor 4, 6), para que se realice la súplica de nuestro sumo sacerdote: «Que contemplen mi gloria, cual tú me la has dado, porque tú me amaste desde antes de la creación del mundo» (Ioh 17, 24).

La misma belleza de Dios es la fuente de nuestra alegría, de nuestro amor y de la comunidad que a todos nos abraza[7]. Ella será nuestro eterno goce, ella será el resplandor del amor de Dios y de nuestro amor totalmente abismado en Dios.

2. *Importancia psicologicomoral de la belleza*

El conocimiento experimental de la hermosura proporciona al hombre de manera especial un contacto con los valores auténticos,

7. Cf. san AGUSTÍN, *De civitate Dei*, libro 22, 29-33; PL 41, 796-804.

con el esplendor radiante del bien. Cuando se da con la belleza queda silenciada la cuestión de simple utilidad, y el deber no aparece ya desligado de su valor. Con la belleza sólo puede encontrarse el hombre auténtico, el que consigue percibir el lenguaje de la plenitud del ser, del bien y de la verdad. Quien percibe el perfume de la belleza siente que nace en su alma el agradecimiento admirativo y se regocija en su agradecimiento. El encuentro con la belleza se verifica mediante la apertura desinteresada del alma ante su valor, en una apertura que sólo encuentra su forma plena en la adecuada *respuesta al valor*, por su estimación y aprecio.

Se objetará acaso: «El conocimiento experimental de la belleza se caracteriza precisamente porque su encuentro no compromete, a diferencia del conocimiento del bien, que exige el empeño activo del hombre. El valor de significación moral se manifiesta inmodificablemente exigente, mediante un deber. El valor de la belleza se da por satisfecho con despertar el placer.» Éste es un concepto demasiado cercano a la ideología kantiana, que despoja a la belleza de su elevada majestad, y al bien, de su atractivo y deleite. Para Kant el bien moral se realiza tanto más perfectamente cuanto menos se siente y experimenta el deleite del valor correspondiente, que fundamenta el deber que se abraza. Éste es el espíritu de las morales puramente imperativas.

El verdadero concepto de la belleza penetra más hondamente, porque está indisolublemente ligado con el concepto personal y amable de la vida; en la belleza se manifiesta *a una persona* la plenitud del ser, deleitándola, colmándola, forzándola a una respuesta. Cuando esta persona se abre completamente al lenguaje de la belleza experimenta, en cierto modo, que en la belleza se expresa, de un modo *personal*, aquel que es la plenitud del ser, de la verdad y del bien. Mirado así el encuentro con la belleza no podrá decirse ya que no comprometa. Quien percibe el perfume y esplendor de una humilde violeta se llena de agradecimiento, de admiración, de asombro; intima con el valor; adquiere confianza en la existencia; está dispuesto a la adoración.

Sin duda podemos entrar en contacto con la belleza sin buscarlo, porque es algo que se nos ofrece. Sin embargo, esa relación ha de ser cultivada constantemente en el decurso del tiempo, reservándole campo en la vida interior; y no sólo como algo al margen de la existencia, sino como fuerza modeladora de todas nuestras manifestaciones.

El descuidar el valor belleza y su debido aprecio es causa de que la verdad y el bien pierdan su resplandor. Por ese camino llegaría-

mos a una moral de déspotas, o a una moral de comerciantes, a un criterio utilitario de triste *homo faber,* de animal de carga, desconocedor del arte auténtico y de la verdadera alegría en su trabajo.

El distanciarse de la hermosura, contrariamente a los postulados de alegre gratitud de la moral de la Biblia, es lo que ha traído a tantos cristianos ese cansancio jadeante bajo el peso de preceptos incomprendidos, es lo que los ha llevado a no ver más que deberes en los que no se experimenta alegría alguna y a no mirar sino a la pequeña cuenta del salario celestial. La moral que no pone en contacto con la belleza ignora la felicidad que se encuentra en el bien, el cual no es sino el lenguaje del Dios beatísimo.

3. *Admiración y adoración que despiertan las maravillas de Dios*

El hombre alejado de Dios se atemoriza ante las fuerzas de la naturaleza, se siente abandonado en la inmensidad del universo, aplastado por su masa; o bien se pierde en el panteísmo impersonal, arrastrado por el rápido y aturdidor torrente de las cosas. El maniqueo, por el contrario, mira con odiosa desconfianza el brillo de la creación, porque no descubre en ella sino el reflejo seductor de un poder maligno.

El cristiano contempla la *creación* con agradecimiento y respeto, reconociendo en ella la obra del Padre celestial y la palabra iluminadora y enriquecedora de Dios. Desde las primeras páginas de la Sagrada Escritura se nos enseña que cuanto Dios creó es bueno y muy hermoso.

Para el hombre precisamente fueron creadas todas las cosas, para que, escuchando su voz, les prestara la palabra del agradecimiento adorador; mas por la culpa del hombre quedó la creación —aunque en contra de su intrínseca y permanente finalidad— sometida a la vanidad, aunque «con esperanza. Porque sabemos que hasta ahora todas las criaturas están suspirando y como en dolores de parto» (Rom 8, 20ss). Para los redimidos, que han recibido las arras de la dichosa libertad de los hijos de Dios, la creación vuelve a presentarse en su primitiva hermosura [8]. Mientras que el incrédulo queda aplastado por el silencio de la creación [9], el que sabe

8. La Iglesia conoce bien la posibilidad de que el hombre mire la creación a la luz engañadora del «seductor»; pero también conoce la fuerza libertadora de la palabra de Cristo. Es lo que se desprende muy claramente de las bendiciones y sacramentales de la Iglesia, y sobre todo de los exorcismos. Sobre esto véase la sección de los sacramentales, tomo II, p. 207ss.

9. PASCAL, *Pensées,* Br. 206.

escuchar con fe y con amor oye el himno que se eleva: «Los cielos pregonan la gloria de Dios, y el firmamento, obra de sus manos, anuncia su fama. No son discursos ni palabras cuya voz deje de oírse. Su pregón sale por la tierra toda, y sus palabras llegan a los confines del orbe de la tierra» (Ps 18, 1-4).

El libro de la naturaleza, con su grandiosa hermosura y sus insondables maravillas, constituye una perfecta preparación para la alabanza de la sabiduría de Dios. Sólo el insensato no comprende su voz (cf. Job 38-42).

El cristiano que escucha el júbilo del Unigénito Hijo de Dios ante las obras del Padre y que recibe la enseñanza del Verbo por el que fueron hechas todas las cosas cuando exclama: «mirad las aves del cielo... considerad los lirios del campo» (Mt 7, 26ss) entona, con las almas piadosas del AT, el himno de júbilo a la magnificencia del Creador, pero con una alegría superior y más profunda.

La hermosura de la creación encuentra también su sitio en la liturgia. Y no podía ser de otro modo, pues sacada de la nada por el Verbo del Padre fue creada en vista de Cristo. «Porque en Él fueron creadas todas las cosas del cielo y de la tierra, las visibles y las invisibles... Todo fue creado por Él y para Él» (Col 1, 16). Por la misma razón todas las cosas entran necesariamente en el culto que, por la Iglesia, tributa Él al Padre celestial. Aquellos salmos que más admirablemente adoran al Creador, forman, desde los más remotos tiempos, los elementos esenciales de laudes, que son la oración de la mañana de la Iglesia. Y todavía resuenan en la celebración de la eucaristía, bajo cuya acción transformadora se colocan los dones más exquisitos de la tierra, cuales son el vino, el pan y el agua.

El hombre que no siente pasar la gloria de Dios en la creación, el que, al contemplar la naturaleza, no eleva gozoso un himno de alabanza a Dios por la hermosura de la creación no está bien preparado para celebrar la eucaristía.

La piedad bíblica contempla en medio de la admiración y del júbilo el poder, la sabiduría y la gloria de Dios no sólo en la creación, sino también en la *historia de la salvación.* Las almas piadosas de Israel eran particularmente sensibles a los milagros de Dios en la historia. Junto con los salmos que cantan el júbilo ante la creación hay los grandes salmos aleluyáticos que expresan la admiración ante las obras maravillosas que hizo Dios con los patriarcas y con el pueblo. Estos salmos forman, desde hace mucho tiempo, la parte principal de vísperas, que es la oración de la tarde de la Iglesia.

El cristiano vuelve la mirada llena de admiración hacia las obras estupendas de Dios en la historia general y personal.

La historia de la salvación tiene su centro y coronamiento en Jesucristo, salvador de la naturaleza. Su epifanía, es decir, la irradiación de su gloria en la obra de la redención ofrece a la piedad cristiana la perfecta síntesis de la alabanza de Dios a propósito de la gloria de la creación y de la obra de la redención. Cierto es que su radiante hermosura, que causa las delicias de los ángeles y de los bienaventurados en la liturgia del cielo, aquí en la tierra no es perceptible sino con los ojos de la fe. ¿Pero se dirige únicamente a la inteligencia del creyente? Esta hermosura suprasensible ¿es demasiado elevada, queda demasiado lejos del hombre que conoce por los sentidos? Respondamos con san León Magno: «*Quod Redemptoris nostri conspicuum fuit, in sacramenta transivit*» [10]. El misterio de Cristo, sus magníficas obras salvadoras, su gloria escatológica, se nos tornan sucesos salvadores actuales en el culto. La sagrada liturgia expone (= *re-praesentat*) ante el hombre la acción salvadora de Dios, bajo los signos visibles, que unidos con la palabra, se tornan «sacramento», es decir, acontecimiento sagrado y viviente. Sólo el amor, transido de humildad y adoración, puede vislumbrar cuánto se abate Dios en los sagrados signos y cuán inefablemente se hace aquí Dios escondido. Pero el amor encuentra la llave para llegar hasta la belleza perceptible de este misterio y gozar de santo arrobamiento con el Señor. «En aquella hora se sintió inundado de gozo en el Espíritu Santo y dijo: Yo te alabo, Padre, Señor del cielo y de la tierra; porque has ocultado estas cosas a los sabios y prudentes, y las revelaste a los pequeños» (Lc 10, 21s).

La liturgia, que está destinada a representarnos en forma sensible y dentro de la bella unidad de la palabra y la imagen, los misterios de la redención en los que se nos hizo visible y sensible el amor de Dios, nos trae a la memoria la colaboración del arte humano. La hermosura de las obras de Dios debe hacérsenos accesible y sensible, mediante la belleza de las obras humanas en las que ha de recibir siempre nueva forma.

II. EL CRISTIANO Y EL ARTE

No nos hizo Dios para que nos contentáramos con contemplar sus magníficas obras; nos hizo conforme a su imagen y semejanza, y esto quiere decir que nos hizo creadores, artistas. El hombre ha

10. LEÓN MAGNO, *Sermo 72*, 4, PL 54, 398.

de contribuir a humanizar la naturaleza, esto es, a poner al alcance de la experiencia del hombre la grandeza radiante de los seres, la verdad y la bondad de la creación, la belleza que en ella fulgura y que proclama a Dios.

Jesús quiso también ejercer un arte humano y santificar el trabajo del hombre. Por modestas que fueran las obras de sus manos, nunca podemos imaginarnos que no fueran hermosas y agradables. Entre la artesanía y el arte no media un abismo. «A decir verdad, la división de las artes en artes de lo bello (bellas artes) y artes de lo útil, por importante que sea por otra parte, no es lo que los lógicos llaman una división "esencial"; se basa en el fin perseguido; y un mismo arte puede muy bien perseguir a la vez la utilidad y la belleza. Tal es por excelencia el caso de la arquitectura» [11].

El sagrado tabernáculo, y más tarde el templo de Jerusalén con su culto, ofrecían un gran espectáculo de todas las obras artesanales y artísticas. Y fue el Señor mismo quien, para su gloria, concedió a artistas y artesanos la debida destreza.

«Sabrás que yo llamo por su nombre a Besalel, hijo de Urí, hijo de Hur, de la tribu de Judá. Le he llenado del espíritu de Dios, de sabiduría, de entendimiento, y de saber para toda clase de obras, para toda suerte de manufacturas, para proyectar, para labrar el oro, la plata, el bronce, para tallar piedras y engastarlas, para tallar la madera y ejecutar trabajos de toda suerte. Le asocio Odolías, hijo de Ajisamec, de la tribu de Dan. He puesto la sabiduría en el corazón de todos los hombres hábiles para que ejecuten todo lo que te he mandado hacer» (Ex 31, 2-7).

¿Y cómo será posible que, no sólo Platón y Rousseau, sino también hombres religiosos, como Lutero, y un santo tan entusiasta como Bernardo de Claraval, quien declara haber aprendido más bajo las encinas que en los libros, hayan llegado a condenar el arte y a los artistas? Y más de un adusto moralista ¿no estaría de acuerdo con André Gide, que afirma: «Toda obra artística supone la intervención del diablo»? [12].

Para comprender las expresiones contradictorias, o aparentemente tales, de algunos cristianos de nota en esta materia, investigaremos primero las relaciones esenciales que hay entre el arte y la moral (1), luego las relaciones entre los artistas y sus admiradores, condicionadas por la situación (2), y, por último, las especiales exigencias que presenta el arte eclesiástico (3).

11. J. MARITAIN, o. c., pág. 162.
12. Cf. G. JAQUEMET, *Art et morale*, en la encicl. *Catholicisme*, col. 869.

1. *La esencia del arte y la moral*

Hay que rechazar evidentemente con suma energía la afirmación de A. Gide. «Pretender con André Gide que el demonio colabora en *toda* obra de arte... es una especie de blasfemia maniquea» [13]. A todos los detractores del arte por el estilo les dio Pío XII una respuesta clara: «Una de las características esenciales del arte consiste en cierta "afinidad" intrínseca del arte con la religión, que en cierto modo hace a los artistas intérpretes de las infinitas perfecciones de Dios, y particularmente de la belleza y la armonía de la creación. La función del arte reside ciertamente en romper el cerco estrecho y tortuoso de lo finito que aprisiona al hombre aquí en la tierra, para abrir una ventana al infinito que anhela el alma» [14]. Pío XII añade con respecto al punto que nos ocupa, una palabra decisiva: «Las almas ennoblecidas, elevadas y preparadas por el arte, están mejor dispuestas a recibir las verdades religiosas y la gracia de Jesucristo [15].

No se puede encarecer mejor la preeminente dignidad del arte y su gran importancia religiosa y moral.

J. Maritain se expresa en el mismo sentido: «El arte desempeña en la vida natural la misma función, si así se puede hablar, que las "gracias sensibles" en la vida espiritual; y desde muy lejos, sin pensarlo, prepara a la raza humana para la contemplación» [16].

Al proclamar así el valor y la existencia propia y la independencia del arte, ¿no estaremos adoptando la conocida posición de «el arte por el arte»?

Ante una obra artística, la primera pregunta no debe ni puede ser ¿para qué sirve? Es indiscutible que tiene un valor en sí, el valor de la belleza, radicalmente superior al de simple utilidad. El arte ambiciona ser amado por sí mismo. Quien lo hace valer simplemente como medio para un fin utilitario, o quien sólo busca en él el placer, claramente indica que tiene acerca del hombre y de la existencia un concepto estrecho y falso. «Quien es partidario de semejante idea corre riesgo de extraviarse hasta en lo religioso, que al fin queda convertido en una forma elevada de utilitarismo» [17].

13. J. MARITAIN, o. c., pág. 216.
14. Disc. 8-4-1952. 15. Ibid.
16. J. MARITAIN, o. c., pág. 130s. «Estemos seguros de que siempre que en un medio cristiano el diablo descubre el desprecio por la inteligencia y el arte, es decir, por la verdad y la belleza, que son los nombres propios de Dios, se apunta una ganancia» (o. c., pág. 329).
17. Y. DE MONTCHEUIL, *Problèmes de vie spirituelle*. París [4]1947, pág. 131s.

Respecto de la expresión «el arte por el arte» hemos de hacer indudablemente algunas distinciones muy importantes. Tal como se la entiende generalmente, señala una separación absoluta entre el campo de los valores y el campo de la vida, y es un signo trágico de la «pérdida del equilibrio» [18]. Todas nuestras disquisiciones han tendido a demostrar que la belleza no encierra en sí majestad, brillo y amabilidad sino porque manifiesta la plenitud del ser, la verdad y el bien en su unidad. Si el arte pretendiera ponerse al servicio de la belleza despreciando o haciendo caso omiso de otros valores no cumpliría de ningún modo su misión, que es la de establecer la unidad en el alma del hombre y en la comunidad humana. Si el arte hiriera la moral o la verdad con el fin de acentuar su independencia se haría odioso por su soberbia. El atrevimiento moral no puede justificarse so pretexto de originalidad artística. Pero la buena intención piadosa o moral de edificar no dispensa tampoco de la inspiración artística ni de la pasión por la belleza. «Una obra no es hermosa ni porque sea edificante, ni porque sea obscena... Hay un término medio exactamente simétrico entre lo edificante y lo pornográfico» [19].

Sólo el artista que se dedica a la belleza como tal puede producir una obra verdaderamente artística. Pero téngase presente que en la belleza se ha de encontrar con la verdad y con el bien. La belleza verdaderamente artística es un modo auténticamente humano de alcanzar el bien. Se debe concluir, por consiguiente, que no es cristiano el arte porque se proponga conscientemente el cristianizar o el educar moralmente. Semejante finalidad perseguida exclusivamente pone en peligro lo artístico de la obra. El arte cristiano supone, en cuanto arte, un artista libre, libre de finalidades de corto alcance y que ame la belleza con pasión. «Si hiciereis de vuestra estética un artículo de fe, echaríais a perder vuestra fe. Si hiciereis de vuestra devoción una regla de operación artística, o si convirtierais el cuidado de edificar en un procedimiento de vuestro arte, echaríais a perder vuestro arte» [20].

En este sentido se justifica en cierto modo la expresión «el arte por el arte»: expresa su existencia y valor propios. No obstante, el sentido de la totalidad debe hacerle encontrar al artista la síntesis natural del bien, de la verdad y la belleza, y aun, hasta cierto punto, la de la belleza y la utilidad. El artista cristiano crea en su calidad

18. Cf. H. SEDLMAYR, *Verlust der Mitte*, Salzburgo [7]1956.
19. G. JACQUEMET, l. c., col. 872.
20. MARITAIN, o. c., pág. 90.

de hombre total, y por lo mismo de cristiano. El estar íntimamente penetrado por la verdad cristiana le facilita un modo especial de llegarse hasta las regiones de la belleza, modo que no se otorga a sus émulos privados de la fe.

La obra artística conserva su autonomía bien entendida si no se sale de la esfera del bien. La belleza no libera sino en cuanto es fulguración del bien.

2. *La moral y los postulados humanos del arte*

Las relaciones fundamentales entre el arte y el bien adquieren nuevas perspectivas al considerar al artista y a sus admiradores en su situación humana.

a) Principios generales. El artista ha de acatar también en el arte su orientación general como hombre y como cristiano hacia su último fin. Si quisiera considerar su acción o su obra artística como fin último y absoluto de su actividad caería en la clásica idolatría. Como hombre, como cristiano y como artista debe saber que su obra será tanto más grande cuanto mejor proclame la gloria de Dios. Dios es infinitamente más hermoso y más digno de amor que cualquier genio artístico y que cualquiera de sus obras de arte. Este principio se lo han de aplicar también a sí mismos los admiradores del arte. Conforme a él se ha de rechazar por ejemplo el culto exagerado a las estrellas del arte.

En defensa de un arte absolutamente independiente no se puede alegar que la belleza, lo mismo que el bien, es un trascendental, o mejor, el «esplendor de todos los trascendentales reunidos», pues se ha de distinguir entre la belleza absoluta y la obra artística humana limitada. «Solamente en Dios todas estas perfecciones se identifican según su razón formal; en Él la verdad es la belleza, es la bondad, es la unidad, y ellas son Él mismo. Por el contrario, en las cosas de aquí abajo, la verdad, la belleza, la bondad, etc., son aspectos del ser distintos según su razón formal... Por eso la belleza, la verdad, la bondad moral rigen esferas distintas de la actividad humana, cuyos posibles conflictos sería vano negar *a priori*, so pretexto de que los trascendentales están indisolublemente ligados los unos a los otros...» [21].

La verdadera liberación la conseguirá el artista poniéndose enteramente bajo el influjo del amor de Dios y adquiriendo la prontitud de voluntad para sacrificar ocasionalmente los valores secundarios.

21. J MARITAIN, o. c, p. 179.

Una primera consecuencia es que el trabajo artístico, así como también la contemplación estética de las obras de arte, pueden ser, en ciertas condiciones y para ciertas épocas, inconvenientes. Porque tanto el artista como los admiradores del arte han de mantener el orden de los valores y prestar delicada atención al que obliga en cada caso.

«El prudente como tal, que juzga todas las cosas desde el ángulo de la moralidad y por relación al bien del hombre, ignora de una manera absoluta todo cuanto pertenece al arte. Puede sin duda, y debe juzgar de la obra de arte en cuanto que ella interesa a la moralidad» [22]. La relación del arte humano con la moralidad cae no sólo dentro de su objeto sino también dentro de su finalidad.

Y que un juicio moral tan general no destruye la verdadera existencia propia del arte se demuestra con una comparación sacada de las obras de arte. Cualquier artista sabe que tiene que conformarse con las leyes del material que emplea y la manera de realizar la obra. La madera no se puede trabajar como el bronce; también son diferentes sus posibilidades de expresión. El artista trabaja sobre el mármol de muy distinta manera de como trabaja el cantero. Mirándolo y considerándolo siempre como artista nunca olvida que es mármol. De igual manera no se dedica al trabajo artístico «como moralista»; pero así como el verdadero artista trabaja el mármol con mayor cuidado que el cantero, así también y en cuando artista y a su modo especial, estará atento para oir las exigencias de los valores morales que están siempre en juego.

Para un verdadero artista o conocedor del arte se torna «antiestética cualquier obra de arte, en la medida en que contrasta con los valores morales» [23]. Pero esto no significa tampoco que el artista pueda reducir el bien a la simple estética. La verdad es que cuando al artista se une el hombre verdaderamente noble sentirá la falta de moralidad más vivamente aún que el hombre no versado en arte, porque experimentará de manera especialmente viva la oposición con la belleza. Un artista que, por su interior armonía con el bien y la verdad, es una «obra artística de Dios», aspira a la armonía de todos los valores. «Una obra de arte que ofende a Dios, ofende al artista mismo, y como no tiende a otra cosa sino a deleitar, pierde al instante, para él, toda razón de belleza» [24].

La moral no puede crear el arte cristiano sin más ni más, por

22. J. MARITAIN, o. c., pág. 105s.
23. A. D. SERTILLANGES, *L'art et la morale*, París 1933, pág. 33.
24. J. MARITAIN, o. c., pág. 97.

decirlo así. Lo que dice THEODOR HAECKER de la cultura, en general, vale especialmente del arte: «No basta un simple moralismo coloreado de cristianismo para formar una cultura cristiana. Ni siquiera lo consigue una auténtica ética cristiana; porque un deber no engendra nunca una cultura. El seno donde se engendra es siempre algo sobresaliente»[25]. Ya señalábamos antes que una actitud negativa y despectiva frente a la belleza en toda su amplitud puede tener peligrosas repercusiones sobre la moral y la religión. Por aquí se ve claro cuán funestas pueden ser las repercusiones sobre el arte cristiano al no considerar la moral cristiana en su carácter propio de moral de la gracia, de vida ajustada a la riqueza de los dones interiores. El verdadero arte cristiano presupone no sólo «una relativa rectitud de naturaleza y una predisposición del ser», sino también la felicidad de la verdadera fe, «el poder del espíritu de la fe»[26]. Una moral puramente imperativa tiene que exasperar a un verdadero artista; cuando pasa a ser carne y sangre sofoca o extravía en su germen la disposición artística. La auténtica moral cristiana, aquella cuya base está en la plenitud de los valores y cuya finalidad es hacer al cristiano alegre e interiormente rico, forma el subsuelo de donde puede brotar un arte cristiano viviente. El gozoso amor a Dios y al prójimo, cierto que no da directamente el arte, pero es una de las fuentes más primordiales de la inspiración artística.

b) Aplicación. La moral tiene que adoptar una posición respecto del arte desde dos puntos de vista: 1.º del de la *intención,* y 2.º del de los *temas,* y esto por lo que mira al artista mismo como al público.

1.º La *intención:* El artista ha de considerar pura la fuente de sus creaciones artísticas; esa fuente es el corazón. Cuando el corazón no está en orden, su desorden se manifestará en torcidas tendencias, aunque tal vez en forma más o menos velada. La buena intención existente sólo en la superficie quedará inficionada por el desorden que reina en lo profundo del corazón, quitándole al arte una parte de su belleza, o aun, en los casos más serios, ofreciendo un resplandor de la belleza engañoso y seductor.

No queremos aludir aquí a una mala intención del artista. Cierto, hay obras voluntaria y conscientemente impuras, que llevan el sello evidente de la impureza y de la mentira: en tal caso es muy discutible que se le pueda conceder al artista —y a su obra— el honroso título de artista. «Nada diremos aquí del arte inmoral, que somete y esclaviza las potencias espi-

25. TH. HAECKER, *Dialog uber Christentum und Kultur* Hellerau 1930, pág. 20s.
26. Id, ib. pág. 22; *Christentum und Kultur,* Munich 1927, pág. 50.

rituales del alma, poniéndolas al servicio de las pasiones carnales. Por lo demás, "arte" e "inmoral" son dos términos en abierta contradicción»[27].

Pero también el público puede estar animado de malas intenciones. No falta quien, pretextando amor por el arte, visita las exposiciones artísticas, arrastrado más o menos conscientemente por un apetito desordenado. El artista está sencillamente en la imposibilidad de evitarlo; porque una torcida intención puede profanar hasta la lectura de la Sagrada Escritura. También para el público vale la amonestación de purificar el corazón para gustar el arte con rectitud.

Las torcidas intenciones del público significan un gran peligro para no pocos artistas, agobiados ya por el cuidado de ganarse el pan cotidiano. Es, por desgracia, una innegable realidad que hay multitud de gentes que acuden a las representaciones obscenas, y que las piden cada vez más escabrosas. Pero eso no justifica a los artistas; porque está demostrado que las obras artísticas auténticas y limpias, hoy quizá más que antes, ganan el favor no sólo de los intelectuales sino de las masas populares sencillas.

De estos hechos se deduce la necesidad de un doble apostolado: uno, cerca del artista, inclusive para el fomento de las profesiones verdaderamente artísticas de los fieles; y otro, cerca del público, al que importa hacer comprender su especial responsabilidad[28].

2.º El *tema.* Entre los auténticos artistas y los moralistas no hay discusión acerca de la necesidad de la buena intención. Lo que es más difícil por parte de los artistas es que convengan en que hay que sujetarse a reglas morales también en la elección de los temas. Cuando el artista escoge el pecado como objeto de su arte no pretende hacer su apología ni glorificarlo; quiere simplemente imitar a Dios a su manera: Dios tolera el mal en la historia para llegar, en definitiva, al triunfo completo del bien. Cuando la intención del artista es verdaderamente pura y su obra irradia de un corazón puro, su empeño será mostrar el brillo triunfal de la belleza y del bien en cualquier tema. Por ejemplo, en el desnudo querrá mostrar la hermosura de un cuerpo espiritualizado, o la fealdad del bestializado. Pero se trata de saber si la buena intención del artista no excede, en realidad, sus posibilidades. «Para quitarle al pecado su atractivo se necesita un arte superior. Y no todos lo poseen: ni

27. Pío XII, Disc al I Congreso internacional de artistas católicos, del 5 9-1950. Cf. «Anuario Petrus» (1950), pág 113.
28 Acerca de este punto, véase más adelante la sección sobre prensa, radio, cine y televisión

siquiera los grandes artistas lo consiguen siempre completamente» [29]. El conocimiento de lo limitado de las propias fuerzas morales y artísticas, la humildad y el sentido de la realidad harán al artista renunciar a tratar ciertos temas. De Miguel Ángel se dice que llegó a destruir una estatua inspirada en la mitología, al comprobar que, a pesar de su poderoso genio artístico, no conseguía presentarla convenientemente.

Puesto que el artista no se encuentra solamente ante la belleza, sino que entabla necesariamente un diálogo con el público, deberá tener en cuenta la fuerza moral del mismo. A muchos lectores, espectadores u oyentes les faltará la suficiente capacidad para elevarse espontáneamente hasta captar los valores estéticos de una idealización, y se contentarán con contemplar la obra artística en la mera objetividad ofrecida a sus sentidos. Para juzgar rectamente de la licitud moral de un determinado tema, o de una determinada forma de presentarlo, deberán pensar el artista y quien le encarga la obra no sólo en los cultivadores del arte sino también en las posibles reacciones de las masas populares. Esto vale sobre todo de aquellas obras artísticas que se dirigen al gran público.

Es preciso guardarse de juicios precipitados. Sólo quien tenga conocimiento de las condiciones psicológicas y sociológicas podrá considerarse competente para dictaminar en estas cuestiones y señalar puntos concretos para la formación de la conciencia de los artistas. Lo que es aceptable en un país y ante determinado público, puede que no lo sea por doquier.

No sólo el artista, sino también su admirador ha de calibrar su fuerza moral, para cerciorarse de que puede admirar con pleno dominio —supuesta, claro está, su recta intención inicial— un determinado tema tratado por el artista.

3. *El arte religioso*

«Entre las actividades más nobles del ingenio humano se cuentan, con razón, las bellas artes, principalmente el arte religioso y su cumbre, que es el arte sacro. Éstas, por su naturaleza, están relacionadas con la infinita belleza de Dios, que intentan expresar de alguna manera por medio de obras humanas. Y tanto más pueden dedicarse a Dios y contribuir a su alabanza y a su gloria cuanto más lejos están de todo propósito que no sea colaborar lo más posible con sus obras

29. G. Jacquemet, l. c., col. 873s.

para orientar santamente los hombres hacia Dios. Por esta razón, la santa madre Iglesia fue siempre amiga de las bellas artes» [30]. Puede afirmarse que el arte está ligado sobre todo a la religión, en particular al culto [31]. La liturgia cristiana es una de las mayores propulsoras de la creación artística. En la liturgia, en la que todo el hombre ha de glorificar a Dios con las obras prodigiosas de Dios en la naturaleza y la historia, no deben faltar las obras de arte del hombre. Con ayuda del arte todo impulsará más eficazmente a sentir la belleza de Dios y a contribuir a su alabanza con todas las voces.

Para crear un arte verdaderamente religioso y sagrado es preciso que el artista esté rebosando la riqueza y hermosura de la fe. Y es su corazón y su espíritu el que ha de estar lleno de esta riqueza. Si el arte eclesiástico del último siglo ha sido escaso se debe, a no dudarlo, en buena parte, a la pobreza de la teología y de la predicación [32]. Pero lo contrario también es verdadero: la predicación, la piedad popular, la liturgia, la teología dependen en gran parte del arte religioso. «Deber y obligación del arte sagrado, en virtud de su mismo nombre, es el de contribuir en la mejor manera posible al decoro de la casa de Dios y promover la fe y la piedad de los que se reúnen en el templo» [33].

El arte sagrado constituye una parte no despreciable de la predicación del mensaje de salvación y de la liturgia. Debe realizar, pues, los mismos requisitos que el kerigma y la liturgia, pero a su modo, es decir, en el plano de la belleza. Ante todo, ha de ser auténtico y lleno de respeto por los sublimes misterios que está llamado a proclamar y a enaltecer. Debe imitar la condescendencia del Verbo de Dios con los pequeños y los humildes. Por una parte deberá, pues, desechar lo inauténtico, lo superficial, lo chabacano, apartándose del gusto extraviado [34]; por otra, deberá, en la medida de lo posible, acomodarse a la mentalidad de los fieles. Esto ya le exige indudablemente mucho al artista. «Encárguense las obras de pintura, escultura y arquitectura sólo a aquellos artistas que aventajen

30. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 122.
31. Véase, en mi libro *Fuerza y flaqueza de la religión,* el capítulo «Religión y cultura», pág. 288ss (Ed. Herder, Barcelona ²1964).
32. La declaración de un notable arquitecto es aleccionadora a este respecto. Dice que la lectura de la obra teológica de F. X. Durrwell, CSS.R., *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Herder, Barcelona 1962), le ha proporcionado las más provechosas inspiraciones para la construcción de iglesias. Véase también J. B. Lotz, *Christliche Inkarnation und heidnischer Mythos als Wurzel sakraler Kunst,* en «Theol. Digest» 1 (1958), pág. 235-244.
33. Instr. del S. Oficio sobre el arte sagrado del 30-6-1952. «Anuario Petrus» (1952), página 201.
34. Para este punto véase el notable trabajo de R. Egenter, *Kitsch und Christenleben,* Ettal ²1958.

a los demás en pericia y que sean capaces de expresar la fe y piedad sinceras, fin de todo arte sagrado»[35].

«El arte de la Iglesia ha de ser *viviente;* por lo mismo se ha de adaptar al genio de la época, del mismo modo que ha de acomodarse a la técnica y al material»[36]. Del necesario encuentro con las gestaciones del genio de la época y con el gusto del mayor número de los fieles nacen para el arte sagrado de cada tiempo, pero sobre todo del nuestro, tan dinámicamente progresista, problemas múltiples y graves. Amenaza con abrirse un abismo entre los artistas que aplican su fina sensibilidad no sólo a los valores trascendentes sino también a las nuevas posibilidades del momento histórico actual, y un gran número de fieles y de sacerdotes, acostumbrados al arte de antaño, no pocas veces mediocre, cuando no francamente inferior. La renovación del arte sagrado tiene que ser uno de los primordiales cuidados de los sacerdotes y de los artistas, claro está, bajo la dirección de la jerarquía. Y en esto hay que reconocerles a los artistas de superior talento el derecho a cierta audacia, que sin duda, en algún caso particular, podría llevarlos demasiado lejos, pero sin la cual, en general, no podría pensarse en llegar a un verdadero progreso ni a una sana adaptación a las exigencias de nuestro tiempo. Sin embargo, la audacia artística no ha de confundirse con el atrevimiento insolente.

El arte debe evitar, en lo posible, el «escándalo de los débiles»; mas respecto de lo corrompido y farisaico ha de tener la valiente osadía del escándalo salvador. El arte sagrado ha de evitar sobre todo chocar a las almas nobles y que aspiran a lo grande. «Sean excluidas de los templos y demás lugares sagrados aquellas obras artísticas que repugnen a la fe, a las costumbres y a la piedad cristiana, y ofendan el sentido auténticamente religioso, ya sea por la depravación de las formas, ya sea por la insuficiencia, la mediocridad o la falsedad del arte»[37]. Pero si la Iglesia combate denodadamente lo chabacano, desgraciadamente tan extendido, previene también contra lo *desacostumbrado.* La sana adaptación resulta de la moderada síntesis del conservadurismo y del progreso, en lo que la Iglesia se mantiene abierta a las exigencias y posibilidades de las distintas épocas y culturas. Pío XI lo dijo muy claramente: «Abrimos las puertas de par en par y saludamos calurosamente a cualquier desarrollo bueno y progresista de las buenas y venerables tradiciones que durante tantos siglos de vida cristiana, en tanta diversidad de ambientes y de condiciones sociales y raciales, han dado tantas pruebas de capacidad inagotable para inspirar nuevas y bellas formas, cada vez que fueron interrogadas, estudiadas o cultivadas a la doble luz del genio y de la fe»[38].

35. Instr. S. Oficio, l. c., pág. 203.
36. *Directives de la Commission épiscopale pour l'art sacré,* «Documentation cath.» 1952, col. 1498; *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 123.
37. *Constitución sobre la sagrada liturgia,* art. 124.

La preocupación por evitar lo que es absolutamente desacostumbrado y lo incomprensible para el pueblo cristiano no dispensa a los artistas de cumplir su *papel docente.* Para conseguir más fácilmente esa educación progresiva del pueblo en un gusto más refinado deberá el artista «salir al encuentro de los fieles»[39]. El ideal sería una mutua fecundación, un mutuo dar y recibir entre el artista y la comunidad cristiana. El genio del artista no conseguirá desempeñar bien su papel de pedagogo auxiliar sino en la atmósfera de la amistad con el sacerdote; ambos por el mutuo diálogo y cada cual a su manera se familiarizan con los valores de la fe y del arte, al paso que están vinculados al pueblo por la amorosa voluntad de servirle.

El arte sagrado es la corona de todas las bellas artes; con él llegan a la perfección que necesitan para convertirse en oración y en consciente glorificación de Dios. Él les hace constantemente presente que la divina belleza destella mucho más que en las obras artísticas humanas en el hombre, imagen de Dios, cuando, en su empeño por transformarse en Él, se torna también constantemente hacia Él, belleza suma. «Ni la pintura, ni la escultura —decía Miguel Ángel, ya viejo— encantarán más al alma orientada hacia este amor divino que abrió sus brazos en la cruz para recibirnos»[40].

Die Mode in Literatur und Wissenschaft (información bibliográfica), en «Die Welt der Bücher», 1961, 266-269.
H. E. BAHR, *Theologische Untersuchung der Kunst,* Stuttgart 1961.
H. U. VON BALTHASAR, *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik,* I: *Schau der Gestalt,* Einsiedeln 1961.
P. CHARLES, *Lobpreis der Dinge,* Friburgo de Brisgovia 1962.
H. SEDLMAYR, *Der Tod des Lichtes. Übergangene Perspektiven zur modernen Kunst,* Salzburgo 1965.
El mundo del arte, PBH n.º 25, Herder, Barcelona 1961.

38. Disc. del 27-10-1932, AAS 24 (1932), pág. 356.
39. P.-R. RÉGAMEY, *Art sacré au XXe siècle,* París 1952, pág. 212s.
40. J. MARITAIN, o. c., pág. 108.

III. EL HONOR HUMANO A LA LUZ DE LA CARIDAD

El hombre, obra maestra de Dios, no advierte toda su gloria y dignidad sino colocándose frente a la gloria y al amor de Dios, que se nos han revelado. Por otra parte, no puede honrar a Dios dignamente sino tributando respetuosos homenajes al resplandor de esa gloria divina que envuelve a su prójimo, como lo envuelve a él mismo.

Dios se digna recibir el honor que le tributa el hombre, a quien, por pura bondad, hizo partícipe de su amor. La gloria con que galardona Dios al hombre y con la cual el hombre puede glorificar a Dios es un reflejo de la íntima y amorosa gloria de que disfruta Dios. La condición que indispensablemente ha de llenar el hombre para conseguir el honor es que, con *humildad y sincera voluntad de servir,* atribuya a Dios la dignidad de que goza, y que tribute sus humildes homenajes al prójimo, imitando al mismo Dios que, junto con el don de la comunidad, deja caer sobre nosotros un rayo de su gloria. No podemos amar a Dios sin amar al prójimo; de igual modo la honra a Dios pide necesariamente el cuidado por la honra del prójimo. El amor y el honor van siempre juntos.

El honor es propio del amor, como el brillo lo es de la luz, como la luz, del sol. A quien amamos queremos honrarlo y verlo honrado. A quien no podemos honrar tampoco podemos continuar amándolo. Por eso hemos de considerar el honor siempre y doquiera a la luz de la caridad, bajo su égida y a su servicio.

1. *El respeto cristiano de sí mismo y del prójimo*

Condición y fundamento del honor es el respeto de sí mismo [41] y del prójimo, la sana estima de sí y la reciprocidad en la estima del prójimo. Quien no sabe respetarse a sí mismo, no puede aspirar a la gloria. Quien no respeta a los demás, tampoco sabrá honrarlos con sinceridad; nadie esperará tampoco ser honrado por aquellos a quienes no respeta. Pero el *respeto consigo mismo* no consiste

41. Definiciones: el *respeto y la estima* consisten en el aprecio o reconocimiento interno del mérito o valor personal; la *gloria* u *honor* es el reconocimiento externo de los merecimientos; el *buen nombre* o *buena fama* negativamente está en no merecer reproche ante la opinión pública, y positivamente, en la estimación general, que puede crecer hasta provocar la *admiración* unánime y los *elogios;* lo opuesto es la ignominia, la deshonra, el descrédito.

en una vana apreciación de sí mismo, sino en un sentimiento de *humildad y de gratitud con Dios.* Respetarse a sí mismo, a la manera cristiana, no es dirigirse a sí mismo un monólogo de admiración, ni replegarse sobre sí; es, por el contrario, *compartir con Dios el glorioso amor con que Él nos ama.* No somos más que un rayito de gloria y de amor divino; quien no lo reconozca jubiloso, no hace más que robarle a Dios la gloria, que es como decir que no le devuelve la gloria que Él depositó en nosotros. Quien así obra, por más que se repliegue sobre sí no dará con su verdadero «yo».

«¡Qué crimen!, y ¡qué rusticidad, que el hombre no comprenda, ni sienta, ni quiera nada de la grandeza que lleva en sí! ¡Qué insensibilidad de corazón! ¡Qué esclavitud de alma! ¡No hacer caso de toda una filiación de Dios, de toda una fraternidad con el Hijo de Dios, de toda una comunidad con el Espíritu Santo, de toda una sociedad con los santos, de toda una herencia de vida eterna!» [42]. De entre los teólogos modernos, es tal vez HIRSCHER el que mejor ha explicado cómo el honor y el respeto es una de las fuerzas fundamentales del reino de Dios: «Cuantos tuvieron o tienen el auténtico sentimiento de su dignidad se hicieron o se hacen santos» [43]. Él, empero, considera el respeto que el cristiano se debe a sí mismo desde el ángulo de la humanidad y del respeto que al prójimo se debe.

El respeto de sí mismo, a la manera cristiana, no tiene nada que ver con el orgullo, así como la humildad cristiana está lejos del propio envilecimiento. La humildad no es otra cosa que referir a Dios, con alegre agradecimiento, cuanto bien puede haber en nosotros; no es otra cosa que regocijarse con poder honrar a nuestro prójimo en Dios; en fin, no es otra cosa que reconocer con profundo dolor que el mal no proviene sino de nosotros mismos. De ahí que la *sinceridad* de la humildad y del respeto de sí mismo está en mirar sin apasionamiento el bien que de Dios hemos recibido y en confesar sin reservas nuestras propias faltas y defectos. *Se respeta de veras* a sí mismo quien tiene la firme voluntad de no conducirse nunca como vil esclavo, sino la de poner todas sus facultades al humilde pero honroso servicio de la gloria de Dios; la de hacerse digno, merced a la divina gracia, del eterno honor y de la eterna gloria, en una palabra, la de no abandonar nunca la dignidad de hijo de Dios; mas todo sin perder de vista los límites de las propias facultades y posibilidades, ni los de la propia dignidad.

42. J. B. HIRSCHER, *Die christliche Moral,* 3.ª ed., III, 112.
43. L. c., cf. III, págs. 108-160 y 315-345.

El cristiano que se respeta de veras, lo demuestra en el respeto con que trata al prójimo. Nuestro primer cuidado no ha de ser observar las faltas del prójimo, sino las nuestras; y el respeto que le debemos ha de ser mucho más absoluto e imparcial que el que a nosotros nos debemos (cf. Phil 2, 3; 1 Petr 3, 7).

Enraizado el respeto de sí mismo y del prójimo en el amor y en la gloria de Dios, y sostenido por el espíritu de adoración, se librará de la idolatría del hombre, así como también de la indiferencia o de todo cálculo interesado.

Los *principales pecados contra el sagrado respeto de sí mismo* son: el desconocimiento de su verdadero valor ante Dios, el menosprecio de los dones de Dios recibidos, el propio *envilecimiento,* por los pensamientos, las palabras y las obras. El dejarse llevar de la *vanidad,* del *loco orgullo* o de la *soberbia,* y querer conquistar el respeto por ridículas exterioridades, por la hermosura del cuerpo, por la fuerza, por la riqueza, o aun tal vez por la desobediencia a los preceptos de Dios, no es solamente un proceder que va contra la humildad, sino una degradación y una falta contra el verdadero respeto debido a sí mismo. *El orgullo y el descarrío de las costumbres son los que más propiamente destruyen esta necesaria virtud*

Además, todo desdén exterior por el prójimo socava los fundamentos sobrenaturales del respeto y veneración. Las faltas morales disminuyen indudablemente el respeto a sí mismo y a los demás, pero no lo destruyen completamente, toda vez que Dios, en su misericordia, sigue llamando siempre a la gloria de la eterna vida al hombre formado a su imagen y semejanza. Las *sospechas infundadas* y los *juicios temerarios* acerca de las cualidades del prójimo rebajan o destruyen completamente a nuestros ojos sus méritos; obedecen a un sentimiento de menosprecio, de falta de caridad y, por lo mismo, son, de suyo, pecado grave. El juicio temerario contra persona determinada y en materia grave es pecado grave, puesto que destruye el fundamento indispensable de la caridad y ofende la misma justicia. «No juzguéis y no seréis juzgados» (Lc 6, 37).

Si los recelos y sospechas no carecen del todo de fundamento y no llegan a juicio temerario, son, por lo común, *simples pecados veniales,* a causa de la imperfección del acto. Lo contrario habría que decir cuando *se propalan* sin motivo esas falsas o poco fundadas sospechas, o cuando se sospechan enormes crímenes de una persona conocida como honrada y decente.

No hay ningún pecado en recelar o sospechar de otro cuando hay motivos y no se adelanta uno a formular juicios ligeros [44].

Si es muy poco conforme con la caridad y la prudencia el alimentar una general desconfianza de los hombres — sobre todo *ostentándola* —, no está, sin embargo, por demás guardar una sabia discreción, la cual cede en bien de la misma caridad. Adviértase que los padres de familia y los superiores podrían pecar no sólo por demasiada confianza en sus súbditos, sino también por injustas desconfianzas. Su deber está en *demostrar suma confianza,* pero al mismo tiempo, conociendo la humana flaqueza y considerando las circunstancias, *han de estar siempre con el ojo avizor para evitar cualquier peligro o pecado.*

2. *La gloria y el honor en el respeto y veneración debidos*

Dios se dignó hacer *visible* en el mundo la magnificencia de su amor y de su gloria. Y antes de llevarnos a brillar eternamente en su gloria, quiere que lo adoremos visiblemente en la tierra. Además, el *recóndito sentimiento de respeto y veneración pide la demostración exterior en palabras y en actos.* Y aun las pruebas de respeto que damos al hombre han de ser un testimonio de alabanza a nuestro Creador y Redentor.

Se testimonia el honor por el trato adornado de *cristiana* cortesía, que es lo opuesto de aquella *descortesía* que puede ir hasta la *grosería,* por el *aplauso* de reconocimiento, dirigido a la persona misma, por los *elogios* y las *buenas palabras* en favor de los ausentes. Y no han de ser únicamente las palabras las que manifiesten ese respeto y veneración, sino toda la conducta. Aun al ofrecer al pobre una limosna, se le ha de mostrar el respeto y estima que como miembro de Jesucristo se merece (cf. Iac 2, 2-6). Las muestras de respeto, al garantizar y patentizar el aprecio interior, *tienen gran importancia religiosa, social y pedagógica.*

1.° Lo que al cristiano le interesa en el honor humano es el reflejo del honor de Dios. *Nuestro honor está en la compañía de los santos.* El culto completo del amor y de la gloria de Dios no encierra únicamente el culto religioso que tributamos a los santos del cielo; de él forma parte también el honor, matizado de religión, que rendimos a los «santos» de la Iglesia militante, a los miembros del cuerpo místico, a los bautizados, a quienes baña la

44 Cf ST, II-II, q 60, a 3

gloria y el amor de Dios. El honor tributado a uno de los miembros alcanza a todo el cuerpo. *Cristo es la gloria común de todos, pues en todo hemos de glorificar a Cristo nuestro Señor.*

2.° El honor es asimismo un bien de *gran alcance social.* Una sociedad en la que no se conociera el honor y la gloria, en la que sus miembros poco se preocuparan por el honor de los demás, sería una sociedad sin la consistencia visible de la caridad, y de valores sin quilates. *Para bien de la sociedad es necesario que cada miembro reciba el honor que merece,* pues sólo así podrá prosperar y desarrollarse. «Lejos está el cristiano de aspirar al incienso de los aplausos; pero sí necesita recibir un estímulo para seguir trabajando en la obra común y tener suficiente autoridad para apremiar y estimular a los demás, como insinúa el apóstol san PABLO en 2 Cor 5; 6, 10. 11. 12» [45]. «Quien lleva vida libre de crímenes y delitos, labra su propio bien; si además pone a salvo su honor, practica una obra de misericordia con el prójimo, pues si la buena vida es personalmente necesaria, el buen nombre lo es para los demás» [46]. Quien desprecia «no sólo imprudente sino también cruelmente» la buena fama, es, según san AGUSTÍN [47], asesino de las almas», y de nada le servirá decir que le basta tener pura su conciencia ante Dios. «Cuanto mayor es el número de hombres que llevan una vida manchada, tanto más tolerable parece el contagio, tanto menos horror inspira» [48]. En regiones de infieles, el velar por el honor es un *deber misionero y apostólico* (1 Petr 2, 12; 3, 16; 4, 15s; 1 Thes 4, 12; Rom 12, 17; Phil 4, 5).

3.° Desde el punto de vista *pedagógico,* es de suma importancia la guarda del honor y las mutuas pruebas de respeto.

La vida llevada con honor, así como los homenajes que de los demás recibimos por el bien que realizamos, constituyen un estímulo moral, en ningún modo despreciable. Es una gran ventaja moral el que todos los hombres de bien se esfuercen por conservar la buena fama y el honor, pues ello será un *poderoso motivo auxiliar* para aquellas personas aún no formadas, cuando los motivos fundamentales de la vida cristiana resultan demasiado difíciles. «Puede suceder que, en los momentos en que la pasión desencadenada ha saltado todos los diques, el temor de la vergüenza sea la última barrera que detenga al hombre ante una indignidad de la que des-

45 J. B HIRSCHER, o c, pág. 319.
46. SAN AGUSTÍN, *De bono viduitatis,* c. XII, PL 40, 448.
47. L. c
48. J. B HIRSCHER, l c, pág 329.

pués tendría que arrepentirse» [49]. Quien ha perdido el honor y poco caso hace de que la sociedad lo desprecie, poco le falta para prostituirse realmente y darse a una vida infame. El sentimiento del honor y del respeto a sí propio, que es como su fundamento, puede, «del mismo modo que el sentimiento del pudor, obrar como una protección y como un impulso de mayor efecto» [50].

Así como Dios nos sale al encuentro con su gloria, apenas principiamos nuestra conversión y nos cubre con los rayos de su gracia, así debemos ayudar al hombre caído a recobrar su dignidad, dándole muestras de respeto y honor. No hay ser al que no podamos *prevenir* con el respeto y aprecio que se merece como imagen de Dios y oveja buscada por el Salvador; ni será raro el caso de que debamos anticiparnos a tributar honores a quien no los merece por el momento, pero los merecerá mañana por su bondad moral.

Huelga notar que no hemos de proceder como si el hombre perverso mereciera de nuestra parte los mismos honores que el virtuoso. Las muestras de respeto y la guarda del honor ajeno han de ser un estímulo para el bien y un alejamiento del mal.

No puede el educador renunciar a la fuerza poderosa del sentimiento por el honor auténtico. Los castigos y reprensiones deben despertar ese pundonor, no ahogarlo. El tributar las naturales muestras de respeto a todo hijo de Dios es una poderosa fuerza educadora.

3. *Las normas del honor cristiano*

Buscar, recibir y tributar el honor debido son actos que no están exentos de peligros; preciso es, pues, para no descarriarse, proceder conforme a las normas del verdadero honor cristiano. Primeramente ha de tener como fundamento la *honorabilidad,* en la que se refleje la santidad y la gloria de Dios; y en segundo lugar, el honor del cristiano *ha de venir ungido con los resplandores de la cruz de Cristo.*

a) El verdadero fundamento del honor

Quien busca el honor ha de presentar como requisito fundamental un auténtico *valor interior;* y al rendir honores a los demás, lo ha de hacer impulsado por una *verdadera estima. Los principales fundamentos del honor son tres:*

49 R. EGENTER, *Das Edle und der Christ,* 36
50 F TILLMANN, *Die katholische Sittenlehre,* IV 2, 168

1) El motivo más poderoso y universal del respeto y del honor es la *semejanza natural y sobrenatural del hombre con Dios.* No se basa, pues, en el espíritu cristiano aquel honor y consideración que sólo se apoya sobre *secundarias ventajas,* como son la hermosura y la gracia, la fuerza bruta o la riqueza, como si éste pesara más que la inalienable dignidad de la persona, o aun más que la altísima dignidad de hijo de Dios. *Sólo viviendo en gracia de Dios merece el hombre sumo honor y respeto.* Pero sobre esta realidad no podemos nunca dictar el fallo definitivo. Por lo demás, al pecador, a quien Dios, en su infinita misericordia, llama siempre al honor de la divina amistad, hay que recordarle la incomparable dignidad a que está destinado. Imposible es, empero, conseguirlo por una actitud despectiva. Sus pecados pueden merecer todo el desprecio; pero a él hay que testimoniarle el mismo infinito amor reverencial que le profesa el Salvador, para despertarle así el sentimiento del honor y llevarlo hasta él. ¿Acaso cada gracia no es para el pecador un anticipo de gloria?

2) Otro de los principales fundamentos del honor es la *vida conforme con las exigencias de la moral,* la cual constituye la verdadera honorabilidad; pero más que todo, *la vida consagrada a Dios y a su servicio.* Los santos que están en el cielo, cuya magnífica corona es la gloria de Dios (cf. Apoc 4, 10), merecen especial honor por su *perfecta fidelidad en el amoroso servicio de Dios.* Pero el «*regio sacerdocio*» de los «*santos*» de la tierra merece también una gloria especial. Sería quebrantar el recto orden del honor tributar igual gloria al malvado y al hombre ejemplar, al infiel o al renegado y al hijo fiel de la santa Iglesia. El hombre «religioso» es el que merece realmente el honor de sus semejantes. Es aquel que pone su gloria en la obediencia a la voluntad de Dios a quien Él declarará digno de la gloria eterna y aun de la temporal[51].

3) También las diversas *profesiones* merecen un honor especial, por razón del *auténtico servicio que prestan a la comunidad.* Y quienes están colocados en alta posición, deben buscar su fama en el servicio de todos. Es realmente honorable la sociedad cuando sus miembros buscan y alcanzan el honor en el servicio de la misma. Cada estado y profesión ha de procurar su honor, pero contentándose con el que normalmente le corresponde en el conjunto.

Especial honor merece el cargo de *superior,* puesto que personifica el *glorioso dominio de Dios.* La legítima autoridad temporal es acreedora a nuestros honores (Rom 13, 7; 1 Petr 2, 17; Eccli 10, 20ss), mucho más la autoridad eclesiástica y sacerdotal, a quien Dios santificó para el servicio de su gloria (Eccli 7, 31.33; Lc 10, 16; 1 Thes 5, 12s; 1 Tim 5, 17ss). *Honrar a los padres* es una de las más graves recomendaciones de la Sagrada Escritura; con razón, puesto que ellos participan de modo especial en la gloria de la creación y del dominio de Dios. (Cf. Ex 20, 12; Lev 19, 3; 20, 9; Deut 5, 16; 27, 16; Tob 4, 2ss; Prov 20, 20; 30, 17; Eccli 3, 5-18; Mt 15, 4; Mc 7, 10). Por último, los *ancianos* merecen especiales respetos, a causa de su dignidad y de la experiencia que tienen de la vida (Lev 19, 32; Prov 16, 31; 1 Tim 5, 1s).

51. Cf. ST, II-II, q. 63, a. 3.

El honor que a los superiores tributamos, por el puesto que ocupan, se dirige directamente a Dios, el supremo Señor. No puede, pues, rehusarse el testimonio del respeto y veneración al representante de la autoridad, aunque no se muestre del todo digno; pero siempre será verdad que la autoridad que sirve con honor a la comunidad, glorifica más a Dios, a quien representa, y es acreedora a mayor honor.

b) El honor bajo el signo de la cruz

Para que el concepto *humano* del honor pueda figurar entre las virtudes cristianas, tiene, en cierto modo, que ser *bautizado y crucificado.* Y si el honor trae peligros, no es motivo para negarle la entrada. *Quien reprime o elimina el instinto natural del honor fomenta su indignidad o su ambición.* Para que sea sano ese sentimiento ha de ir en pos del Crucificado:

1) En primer lugar, ha de merecerse el honor con el sudor de la frente y cargando con el peso del trabajo. El sano sentimiento del honor rechaza todo honor inmerecido. *Más que por recibir honores nos hemos de preocupar por merecerlos mediante las acciones gloriosas.* «No es la gloria la que ha de engendrar los méritos gloriosos; pretenderlo sería tanto como exigir que el reflejo diera a la luz su resplandor. ¡Un perfecto contrasentido!»[52].

2) El honor ha de ir penetrado no sólo por los rayos de la caridad, sino también por el *espíritu de sacrificio, inspirado en el amor.* Por caridad hemos de renunciar, a veces, a los honores, y defender y proteger el honor de los demás, aun a costa de perso-

52 M. Gierens, *Ehre, Duell und Mensur,* 46.

nales sacrificios, o sacrificar el nuestro con propia desventaja, y es cuando no existen los méritos correspondientes, siendo entonces causa de escándalo el aceptar los homenajes. *El honor debe ser siempre el atributo de los servicios prestados a la sociedad.*

3) *Por el reino de Dios, hemos de estar dispuestos a ser afrentados y avergonzados por los malos y aun a soportar las inevitables incomprensiones de los buenos.* Nada nos han de importar los más lisonjeros honores a trueque de alcanzar la gloria de seguir al Crucificado. Cristo, piedra de tropiezo rechazada por los edificadores incrédulos, es «la gloria de los creyentes» (1 Petr 2, 7). Nuestro honor de cristianos no está garantizado sino por el anonadamiento de Cristo en la cruz (cf. Phil 2, 7ss). En la cruz está la fuente viva de nuestra eterna y verdadera gloria (Gal 6, 14; 1 Cor 2, 2). «El que se gloría, gloríese en el Señor» (1 Cor 1, 31).

Quien se apoya demasiado en los aplausos del mundo, desconoce la verdadera gloria, la cual está en seguir a Cristo, que se hizo esclavo, y en prodigarse en bien de sus hermanos (cf. Ioh 12, 26; Lc 22, 27; Mt 23, 8ss). *Mayor honor conquista el que recibe una injuria por ser fiel servidor de Cristo, que con todas las alabanzas del mundo. «Bienaventurados vosotros si, por el nombre de Cristo, sois ultrajados, porque el Espíritu de la gloria, que es el Espíritu de Dios, reposa sobre vosotros»* (1 Petr 4, 14; cf. Mt 5, 11).

Quien conoce la incomparable dicha que procura la gloria de Dios se siente inmensamente libre frente a los honores del mundo. Mas ello no es razón para que nos despreocupemos del honor, pues debiendo contribuir con él al reino de Dios (2 Cor 3, 9), debemos trabajar infatigablemente *para que nuestro servicio no sea sin honra.* Para ello resulta indispensable gozar de cierto prestigio personal.

4) La gloria divina brilla, pues, sobre nosotros: por nuestro servicio y por nuestro buen ejemplo, hemos de hacerla brillar también ante los hombres, «para que viendo nuestras buenas obras, glorifiquen al Padre celestial» (Mt 5, 14ss; cf. Eph 5, 8ss; 1 Petr 2, 12); con todo, hemos de guardarnos de obrar el bien por el solo honor que nos granjea. Cuando no está interesada más que nuestra propia gloria y satisfacción, hemos de hacer el bien sólo «en secreto», *para que la vana gloria no lo vuelva infructuoso* (Mt 6, 1ss).

Porque el motivo fundamental de nuestras buenas obras no ha de ser nunca el conquistar el aplauso de los hombres. Pero si sabemos colocar el honor al pie de la cruz, nos servirá de estimulante poderoso, que hemos de enlazar con *el motivo fundamental del amor*[53].

4. *Los deberes más importantes respecto del honor*

a) Conservar el propio honor

Le es lícito al cristiano no sólo velar por su buena reputación y defenderla por justos motivos, sino también buscar y recibir los homenajes de los demás. Pero el mismo pundonor y la humildad le prohíben buscar honores de los que no se ha hecho digno. El buscar honores exagerados es lo propio del pecado de *ambición.* Y sería pecado mortal ambicionar tales honras que por ello se perjudicase gravemente al prójimo o a la comunidad, o se invirtiese el valor de los motivos, colocando el honor que proporciona el mundo sobre la gloria de Dios.

No menos censurable que la ambición es el *embotamiento* respecto del propio honor, sobre todo cuando obedece a sentimientos antisociales o a desprecio por la opinión de los demás.

Quien, sin haberlos procurado, recibe honores inmerecidos, debe rechazarlos, o cuando de ello puede sacar partido para el reino de Dios, ha de hacer cuanto está en su mano para hacerse digno. El recibir *honores inmerecidos* no ha de ser motivo para regocijarse, sino más bien para dolerse y avergonzarse.

Al tratarse únicamente de la *buena fama,* por razón del influjo social, hay que conservarla siempre, aun cuando alguna falta secreta nos hiciera indignos de ella. Mas para que la conservación de esta buena reputación *inmerecida* no degenere en hipocresía, *hay que poner todo su empeño en recobrar los méritos que acreditan el buen nombre* y mostrar ante los hombres y ante Dios *profundos sentimientos de humildad.*

Es evidente que nunca es lícito servirse de mentiras o medios torcidos para conservar o recobrar el buen nombre. Para proteger el buen nombre que amenaza con deslustrarse puede emplearse, en ciertas circunstancias, un lenguaje velado, mas no con la intención de aparentar virtudes que no se poseen. Tanto el *rebajarse* como el ensalzarse va contra la veracidad.

El sentimiento del pudor y de la verdadera gloria ha de preservar al hombre de las inoportunas *alabanzas de sí mismo.* Pero

53. Véase, en la pág 380 del tomo primero, lo que dijimos acerca de los motivos sociales.

si la buena causa lo exige, es muy lícito, como lo muestra el ejemplo de san Pablo (cf. 1 Cor 9; 2 Cor 3; Gal 1-2), manifestar, con modestia, el bien que, con la ayuda de Dios, ha podido realizarse.

Es grave, de suyo, el deber de guardar y tutelar el buen nombre y la honra; es de particular importancia para quienes influyen en la sociedad, como son los padres de familia, los educadores, los sacerdotes y cuantos ejercen autoridad. Con esto no les recomendamos de ningún modo el mostrarse puntillosos. En puntos que no tienen importancia para el buen nombre o el honor, el cristiano ha de saber callarse; aun los desprecios y baldones que le echen a la cara, los soportará en silencio, si con ellos nada pierde ante la sociedad.

Es del todo opuesto al espíritu cristiano el responder a las injurias con las injurias (Lc 6, 28; 1 Petr 2, 23; 1 Cor 4, 12). Manda Cristo que al recibir una bofetada en una mejilla, presentemos la otra (Mt 5, 39ss): con ello nos preceptúa la máxima humildad, sin obligarnos a tomar siempre al pie de la letra su recomendación. Él mismo rechazó enérgicamente los desprecios de los fariseos (cf. Ioh 8, 49ss) y reprendió con gran dignidad al siervo del sumo sacerdote, que, contra todo derecho, le había herido en el rostro (Ioh 18, 23).

Toda persona puede defender su *buena reputación* contra cualquier injusto agresor, aun por *vías legales;* las que son acreedoras a especiales respetos, en casos extremos, pueden incluso estar obligadas a ello. Pero es claro que semejante defensa, igual que toda acción en favor de la propia gloria, debe hacerse: 1) sobre la base de aquella suprema indiferencia acerca del juicio y de la gloria humana que da el conocimiento de los juicios y de la gloria de Dios (cf. Mt 5, 39ss); 2) teniendo siempre en cuenta el *influjo social del honor;* 3) estando dispuesto siempre a la reconciliación, y 4) guardando las *debidas consideraciones con el honor ajeno,* aun con el del contrincante.

Es un absurdo moral el querer defender el propio honor atacando injustamente el ajeno. Mas no ha de considerarse siempre como pecado el objetar hechos infamantes reales del injusto difamador, mostrando que no es persona digna de crédito. Pero es claro que no pueden traspasarse los límites de la verdad y de la legítima defensa [54].

La noción del honor cristiano basta por sí sola para mostrar que *el duelo no es el verdadero medio de defender o restablecer el honor.*

54 Cf Dz 1193s

b) Honrar al prójimo

El honor hay que rendirlo a quien lo merece. «Pagad el honor a quien lo debéis» (Rom 13, 7). Al hombre como tal se le debe el honor debido a la persona; al cristiano, el honor cristiano; al superior, el de la preeminencia; al hombre de bien, el honor de la virtud (cf. Eccli 10, 27.31), que no puede tributarse al «necio» o impío (Prov 3, 35; 56, 1.8). Las muestras de respeto son, para quienes viven en sociedad, irradiación y sostén del amor; es, pues, normal que tributemos mayores honores a aquellos con quienes estamos más íntimamente unidos. La esposa debe honrar a su marido y éste a aquélla (Eph 5, 23; 1 Petr 3, 7); los hijos a sus padres, y viceversa. *Preciso es ser tan diligentes en tributar el honor como lo somos en buscarlo.* «Honraos a porfía unos a otros» (Rom 12, 10). Con el decoro y honor con que tratemos al prójimo nos tratará él. Además, conviene observar que en las muestras de respeto y honor al prójimo no hemos de temer tanto el peligro de egoísmo que nos amenaza cuando se trata de nuestro honor personal.

Son acreedores a nuestros honores no sólo los individuos, sino también la *sociedad. A nuestra santa madre Iglesia es a quien más debemos honrar y por cuya gloria más debemos trabajar.* Los homenajes tributados a los superiores se encaminan a la sociedad a quien representan.

Cuando el testimonio de nuestra gratitud y aprecio es un estímulo para el bien, no hay que escatimarlo a quien lo merece; y si el vituperio no conduce al bien y no es indispensable para evitar algún escándalo, ha de omitirse. Mas la alabanza nunca ha de convertirse en *adulación,* ni la censura en *baldón* o *injuria.*

El deshonrar a otro con injurias es, de suyo, pecado grave. «Quien dijere "loco" a otro será reo de la gehena del fuego» (Mt 5, 22).

Pero se ha de tener presente que, entre personas de groseras costumbres, una mala palabra injuriosa se toma por palabra de simple crítica o reproche o por lo menos no se la considera como gravemente injuriosa [55]. Es evidente, por otra parte, que hay que poner todo el empeño en que los cristianos abandonen ese lenguaje vulgar, tan opuesto a la cortesía y al respeto cristiano.

Nótese, en fin, que se puede faltar gravemente al honor que a otros se

55. Cf. San Alfonso, *Theol. mor.,* l. III, n.° 966.

debe, no sólo con palabras, sino también *negando despectivamente y enemistosamente el saludo* u otras muestras de respeto, debidas en determinadas circunstancias.

Quien ha injuriado a otro o le ha negado el honor debido, debe reparar; para lo cual, por lo común, basta simplemente testimoniarle el honor a que es acreedor. Por alguna injuria especialmente grave ha de ofrecerse una reparación expresa y directa. Asimismo ha de ser expresa cuando el ofendido no puede aplacarse de otra manera, o cuando así lo exige su honor o el puesto que ocupa. Quien públicamente ha deshonrado, públicamente ha de reparar. Es prudente, por lo general, esperar a que haya pasado el enojo para pedir perdón. A veces hay que solicitar los buenos oficios de tercera persona. El ofrecer reparaciones en forma imprudente o a destiempo puede provocar en los rivales nuevas injurias.

Si las mutuas ofensas compensan el honor, no hay obligación en justicia, pero sí por caridad, de ofrecer reparadoras muestras de respeto, por lo menos cuando las circunstancias lo facilitan y es acto provechoso a la caridad.

c) Guarda y defensa del honor ajeno

No somos responsables únicamente de nuestro propio honor, sino también del honor del prójimo. Porque hemos de defender y procurar, conforme a nuestras posibilidades y en forma positiva, su buena reputación y su honor. Se falta a estos deberes: 1) por la calumnia y la difamación; 2) por el chisme; 3) oyendo y permitiendo gustosamente y sin protesta la calumnia y la murmuración.

1) *La calumnia y la difamación*

Calumnia es la afirmación mentirosa de algo que daña al honor ajeno. *Difamación* es la afirmación injusta que ataca la buena reputación de otro, afirmación que puede estar, en sí misma, conforme con la verdad.

Primer principio: *La calumnia y la difamación son, «ex genere suo», pecados graves contra la justicia y la caridad.*

Siendo el honor un bien espiritual de tanta importancia para el individuo y para la comunidad, el atentar contra él es algo más grave, de suyo, que el hurto (cf. Prov 22, 1; Rom 1, 29s).

La difamación es gravemente pecaminosa, no sólo cuando se

comete con intención mala y consciente, sino aun con *imprudencia advertida.*

La gravedad del pecado de difamación ha de medirse por el *escándalo,* por el *perjuicio* causado *al honor,* por el *agravio,* por el *estorbo puesto a la actividad profesional* y por las posibles *pérdidas materiales,* como pérdida del puesto, del negocio, etc. La magnitud del perjuicio no depende únicamente de las afirmaciones deshonrosas, sino muy especialmente de las circunstancias y de la condición del difamador, de los que lo escuchan y del difamado.

La *calumnia* merece una condenación mucho más severa que la difamación, no sólo desde el punto de vista objetivo, sino también subjetivo, puesto que conculca *no un simple derecho condicional a la buena reputación,* sino un *derecho estricto y absoluto,* y no de cualquier modo, sino con *mentira.*

La difamación y la calumnia puede cometerse por un malicioso *silencio,* o quitándole o disminuyéndole importancia al bien realizado, y aun tributando ciertas alabanzas que, en realidad —y en la intención—, vienen a ser un rebajamiento de los méritos.

De suyo, no es pecado, o por lo menos no grave, el manifestar los *defectos físicos* de otra persona.

Por lo general, será un perjuicio grave para la honra ajena el revelar alguna *acción suya gravemente pecaminosa,* o el atribuírsela falsamente. Puede suceder, sin embargo, que el afirmar de una persona que goza de gran consideración o constituida en dignidad que es mentirosa, o que se entrega a la bebida, o que trae una herencia cargada, o cosas por el estilo, constituya pecado grave, al paso que el afirmar una acción gravemente pecaminosa de una persona que ya ha perdido su reputación apenas sea pecado leve.

Hay modos de expresarse que son más infamantes que la clara manifestación de la realidad: «¡Libreme Dios de querer disminuir su honor!... ¡Si yo les pudiera contar a ustedes una partecita siquiera de lo que sé...!» Por fortuna, muchas personas no toman en serio tales declaraciones.

Es de mayor gravedad quitarle el honor a *toda* una familia o a una comunidad religiosa. Pero no sería pecado, o por lo menos no grave, el afirmar que en tal lugar o comarca se encuentran muchos adúlteros, rateros, etc. Es evidente que no se pueden hacer tales afirmaciones si el conocimiento de tales cosas se adquirió por el confesonario.

Aun los *difuntos tienen derecho a que se respete su buen nombre,* aunque su pérdida no les pueda ya perjudicar. Los muertos que duermen en el Señor deben ser honrados por nosotros. La sola posibilidad de que ya estén gozando de la gloria de Dios nos ha de retraer de decir algo malo de ellos. Preciso es suspender nuestro fallo sobre los muertos; pues ya comparecieron ante el tribunal del Dios santísimo. El revelar sus faltas podría escandalizar o perjudicar a sus allegados, pues al honor personal

va ligado el de la familia. Razón por la cual los escritores no pueden, sin especial motivo, revelar las acciones humillantes de los que pertenecieron a la última generación.

Quien relata las palabras infamantes oídas a otros, añadiendo: «así lo cuentan», «eso dice la gente», si no da la cosa por absolutamente digna de crédito, peca, pero su pecado será leve o grave conforme a la posibilidad de que sus faltas encuentren crédito y perjudiquen realmente al honor del prójimo.

Cuando se cuenta a alguna persona una falta del prójimo «con la condición de guardar secreto», puede también cometerse pecado grave; es el caso, por ejemplo, cuando se hace con el fin de denigrar, faltando a la caridad, o cuando no se puede confiar en que se guarde el secreto. No habrá difamación cuando sólo se busca cómo aliviar el corazón y hallar consejo con una persona discreta y madura.

Segundo principio: *Hay circunstancias en que es lícito y aun obligatorio manifestar las faltas ajenas.*

Sucede ello cuando es preciso para librarse a sí mismo, a otros, o a la sociedad de injustos perjuicios, o para contener a un malhechor o procurar eficazmente su mejoramiento.

Razón: el que obra con infamia no conserva más que un derecho condicional a su buena reputación, esto es, en el caso de que la conservación del honor que interiormente ya no merece pueda ser provechosa para la sociedad o para su propia corrección.

Pero quien piensa que debe revelar una falta secreta de otro, debe sopesar el motivo que a ello le impulsa y los daños que pueden causar. Pueden, ciertamente, revelarse cosas infamantes para otro, con el fin de defenderse a sí mismo de injustos perjuicios en el honor o en los bienes materiales, pero sólo en el caso de que los perjuicios recibidos o temidos guarden cierta equivalencia con el daño que se causa a la honra del rival. Pero nunca es lícito manifestar faltas y pecados de otro, que ya no perjudican a nadie, y con el solo fin de sacar provecho de su deshonra, como, por ejemplo, para librarse de una competencia perfectamente justa.

Se puede y se debe *dar a conocer a los estafadores,* cuando es necesario para impedir que continúen perjudicando.

Tratándose de novios, si uno de ellos ha cometido alguna falta grave, pero secreta, puede uno hacerla conocer del otro, si es el único medio de librarlo de un matrimonio desgraciado.

Un considerable peligro de seducción es generalmente motivo suficiente para dar a conocer el riesgo al amenazado o a sus educadores.

Es lícito advertir al amo el instinto de hurto de alguno de sus criados o empleados, con el fin de librar a aquél de cualquier daño o disgusto. Mas no se ha de hacer si con ello puede temerse un mayor peligro moral o material para el empleado.

Los electores tienen el derecho de hacer conocer aquellas faltas de los candidatos que los vuelven ineptos o indignos. Pero las faltas y pecados ocultos que sólo afectan a su *honra privada* no se relacionan con el cargo ambicionado, no pueden sacarse a relucir, tanto, o aún mucho menos que si se tratara de cualquier particular.

Cuando al público ha trascendido algún hecho deshonroso en forma falseada y aumentada, puede haber obligación de caridad de declararlo en toda su verdad, para aminorar el daño. Esto se aplica sobre todo tratándose del honor de personas constituidas en dignidad.

Tercer principio: *Por motivos razonables es lícito hablar de cosas infamantes que son del dominio público. Hacerlo sin necesidad sería pecado leve, o por lo menos imperfección.*

Las faltas infamantes de los miembros de una familia, instituto, claustro u otras asociaciones de este género, si llegan a conocerse *dentro,* no han de propalarse *fuera;* toda familia o comunidad tiene sus secretos.

El honor del que ha sido *condenado en juicio* queda públicamente arruinado, al menos en los aspectos que rozan con la condenación; lo cual puede servirle para expiar su falta. Por lo común, puede hablarse públicamente de ella. Pero aun el que ha sido condenado tiene derecho a que con él se guarde la caridad. Si se establece en una localidad donde no es conocido su delito, o si ya se ha olvidado, y si quiere emprender o emprendió ya de hecho una vida decente, podría ser grave pecado contra la caridad el dar a conocer su falta, o traerla a la memoria de otros. Pero mientras siga siendo peligroso para la sociedad, no puede el criminal esperar ninguna protección para un honor que ya perdió.

No es tarea fácil el determinar cuándo puede decirse que un hecho es ya del dominio público, ni se puede fijar el número de personas que lo han de conocer para que revista esa condición. De hecho, mientras no se hable de él públicamente, no puede uno ponerse a hablar de él, so pretexto de que es de presumir que los demás no guardarán silencio[56]. Con todo, será raro que cometa pecado mortal el que, persuadido de que el otro perderá muy pronto su buena reputación, habla, sin necesidad, de sus acciones infamantes.

Cuando el hablar de faltas públicamente conocidas no hiere ni el buen nombre ni la caridad, cualquier motivo honesto le quita a la conversación el carácter de «inútil e innecesaria». *A veces es mejor hablar por caridad que callar por resentimiento.*

Sería cosa provechosa que todo cristiano tomara como regla el recitar cada vez alguna oración por la persona contra la cual se haya expresado mal sin causa justificada. La conciencia estaría entonces más alerta para no hablar de las faltas del prójimo, sino con caridad y por caridad. Lo que piden las faltas y pecados del prójimo es, por lo regular, nuestra compasión.

---

56. Cf. J. B. HIRSCHER, o. c., pág. 332s.

2) *El chisme*

El chisme es una de las formas más malignas de la difamación, pues por ella trata el chismoso de *perturbar la buena amistad que reina entre dos personas,* a veces con el fin de ocupar el puesto de la persona denigrada. El chismoso no trata propiamente de destruir la buena reputación pública, sino de perturbar el amor y la mutua confianza. Con este fin relata el uno lo malo que el otro dijo a su propósito. El chismoso sabe hacer resaltar perfectamente los defectos físicos y las faltas morales.

El chisme, lo mismo que la difamación, es, «ex genere suo», pecado grave contra la caridad y la justicia.

«Maldice al chismoso y al de lengua doble, porque han sido la perdición de muchos que vivían en paz» (Eccli 28, 13; cf. Rom 1, 29).

Son dignos de especial reprobación los chismosos y difamadores *anónimos.* No decimos que las personas honradas deben dar poco crédito a los anónimos, sino que no deben hacer de ellos ningún caso.

El joven pretendiente puede hacer valer su superioridad sobre cualquier posible rival; pero el manifestarle a ella faltas ocultas del otro o que ya no ofrecen ningún peligro, se reduce realmente a difamación y chisme. Pero cuando un tercero procura destruir por sus chismes un matrimonio ya concertado o una amistad, pueden los interesados desbaratar sus maquinaciones, si es preciso señalando sus faltas conocidas y aun las ocultas; pero, claro está, sólo en cuanto la necesidad lo requiere. El destruir amistades peligrosas o pecaminosas, señalando faltas ocultas, si es necesario, no constituye chisme, sino, en ocasiones, acto de caridad.

3) *Permitir cobardemente u oir con complacencia la difamación*

1.° *Quien con su proceder, o simplemente con su silencio, provoca eficazmente a otro a la difamación, peca, «ex genere suo», gravemente contra la justicia y la caridad.*

Quien, al oir que se difama al prójimo, no lo impide, pudiendo fácilmente, se hace culpable también del pecado de difamación. Para establecer si este pecado es grave, siendo así que no viola directamente la justicia, sino la caridad, habrá que atender a la gravedad de la difamación y a la posibilidad de impedirla realmente. A veces, el temor de que el difamador se obstine más en sus afirmaciones, dispensa de la obligación de protestar contra ellas. En tales coyunturas bastará manifestar

su desaprobación con un marcado silencio o apartándose (cf. Prov 25, 23, Vg). Otras veces es preferible dejar hablar al difamador, hasta que se canse, antes que interrumpirle, y es cuando se puede prever que el perjuicio de la honra ajena será menor con las muchas palabras que con las pocas ya dichas.

2.° La caridad y también la justicia imponen a los superiores — padres, párroco, superiores religiosos — la especial obligación de impedir toda difamación, ora por parte de sus subordinados, ora contra ellos.

3.° *Quien se alegra de la difamación ajena, peca, «ex genere suo», gravemente contra la caridad y la honra.*

Dada la debilidad e imperfección humana, es muy posible que uno celebre la agudeza con que se enuncia una difamación, sin aprobar por ello la difamación misma.

4) *Reparación de los males causados por la difamación y el chisme*

En justicia está obligado el difamador a reparar según sus posibilidades la honra, así como también los males materiales, conforme pudo preverlos.

La deshonra se repara por la *rehabilitación de la honra:* si hubo calumnia, mediante una clara retractación; si sólo difamación, impidiendo en lo posible el efecto de sus poco caritativas afirmaciones, aunque sea mediante una expresión velada, como por ejemplo: «no era exacto lo que dije», o «en ese caso me equivoqué», o bien *poniendo hábilmente de relieve las buenas cualidades del difamado.*

De la injuria personal, inclusa en la difamación, hay que pedir, en principio, perdón; aunque las muestras positivas de aprecio y caridad puedan considerarse como una satisfacción suficiente. En lo posible, la rehabilitación del difamado ha de preceder a las excusas.

Las injurias y deshonras no pueden, de suyo, compensarse con dinero. Pero si sucediere que es imposible reparar la honra directamente, no estaría por demás ofrecer alguna compensación material. Mas pienso que el ofendido en su honor no puede compensarse ocultamente con los bienes del ofensor de no haber recibido también perjuicios materiales [57], porque si existieron, han de repararse, como es obvio.

57 Cf San Alfonso, *Theologia moralis,* III, n.° 1001.

La restitución de la honra debe hacerse ante todas aquellas personas delante de quienes se destruyó; y si es posible también ante aquellas a quienes los demás refirieron sus palabras, pues si el difamador pudo prever que sus afirmaciones serían repetidas ante otros, es causa eficaz y culpable de todo perjuicio[58]. Sin embargo, la principal obligación recae aquí sobre los que refirieron las palabras, pues por lo común sólo ellos pueden conocer el círculo de personas a que llegó la difamación.

Quien perjudicó a otro en su honra sin la injusticia formal, como por inadvertencia, o creyendo falsamente en la exactitud y licitud de sus afirmaciones, debe hacer cuanto pueda para impedir el perjuicio del otro, tan luego como advierte la injusticia objetiva, en la misma forma que debe impedir el incendio, según sus posibilidades, quien lo causó inadvertidamente. Y si por culpable negligencia no retracta a tiempo sus falsas afirmaciones, quedará obligado a la reparación de la misma manera que el difamador formalmente injusto.

Los que se contentaron simplemente con oír la difamación, y que, si no la impidieron, tampoco ayudaron ni fueron causa eficaz, no están obligados a la reparación, por lo menos estrictamente.

Las principales razones que dispensan temporal o definitivamente de la reparación de la fama se expresan en el siguiente verso latino: *Impos, publicitas, oblivio, cessio, fama si reparata fuit, data nulla fides,* es a saber: la *imposibilidad* física o moral; la *publicidad* que por causa de otros adquiere la acción infamante; el haber *caído ya en el olvido:* si hay duda de si ya fue olvidada, siempre será más prudente no traerla a la memoria tratando de rehabilitar la fama directamente; lo mejor será entonces reparar los daños por las muestras positivas de honra; la *renuncia* voluntaria y legítima del difamado a la reparación —es frecuente que las personas constituidas en dignidad no puedan renunciar a ella legítimamente, por ejemplo, un párroco—; la *real rehabilitación de la honra* del interesado por cualquier otro medio; y, en fin, el que *nadie haya dado crédito* a las palabras del difamador. Cuanto menos se pueda reparar exteriormente el daño causado a la honra ajena, mayor es la obligación de ofrecer a Dios actos de reparación, y al ofendido muestras de veneración y respeto.

F. Kattenbusch, *Ehren und Ehre. Eine sozialethische Untersuchung,* Giessen 1909.
R. Egenter, *Von christlicher Ehrenhaftigkeit,* Munich 1937.
M. Gierens, *Ehre, Duell und Mensur,* Paderborn 1928.
E. Stakemeier, *Die Ehre im christlichen Menschenbild,* «Theol. und Glaube», 34 (1942) 11-20.
O. Zimmermann, *Wille zur Ehre,* «Zeitschr. f. Aszese u. Mystik», 3 (1928) 332-345.
O. Henning Nebe, *Die Ehre als theologisches Problem,* Berlín 1936.
J. Farraher, *Detractio et jus in famam,* «Periodica», 41 (1952) 5-35.
F. Weidander, *Die Wahrung der Ehre und die sittliche Tat,* Leipzig 1936.
Th. Deman, *Péchés de paroles,* «La Vie Spir.», 1946, 239-254.

58. Cf. San Alfonso, *Theol. mor.,* l. c., n.° 991.

M. Pfliegler, *Von der Würde des Christen,* «Wort und Wahrheit», 2 (1947) 705-713.
K. M. Moore, *The Moral Principles governing the Sin of Detraction and an Application of the Principles to Specific Cases,* Washington 1950.
E. H. Baret, *Über die Ehre,* Bonn, s. a.
H. Reiner, *Die Ehre. Kritische Sicht einer abendländischen, Lebensform,* Darmstadt 1956.
J. Étienne, *Les fondements du droit à l'honneur et à la réputation,* «RevDNa», 11 (1957) 251-260.
G. May, *Die kirchliche Ehre als Voraussetzung der Teilnahme an dem eucharistischen Mahle,* Leipzig 1960.

Capítulo tercero

MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL Y COMUNIDAD PERSONAL DENTRO DE LA VERDAD, EL BIEN Y LA BELLEZA

El Dios uno y trino vive plenamente en la verdad, el bien y la belleza. Cada una de las tres personas posee en sí toda verdad, todo bien y toda belleza. Pero lo posee *por comunicación,* lo cual constituye el más alto y profundo misterio de Dios. El Padre comunica al Hijo cuanto es y tiene; y el Padre y el Hijo tienen, en el Espíritu Santo, perfecta comunidad de ser, de verdad, de bien y de belleza.

El hombre, creado a imagen y semejanza de Dios, recibió una participación en la verdad, el bien y la belleza. Pero en el orden de la salvación esta participación se realiza por una especial elevación que nos introduce en la comunicación divina y trinitaria: «A vosotros os he llamado amigos, pues todas las cosas que de mi Padre oí os las di a conocer» (Ioh 15, 15). Dijo Cristo, hablando del Espíritu de verdad, que debe guiarnos en todas las cosas: «Él recibirá de lo mío y os lo dará a conocer, porque todo cuanto tiene el Padre, mío es; por eso dije que recibe de lo mío y os lo dará a conocer» (Ioh 16, 14s).

Esa semejanza natural y sobrenatural con Dios nos impele a la comunicación, a un intercambio espiritual de lo bueno, bello y verdadero dentro de la comunidad humana. Y es claro que mientras más abundante y puro sea ese intercambio, más fructuosa será la participación. Efectivamente, nuestra semejanza con Dios no puede realizarse sino dentro de la comunidad y por el intercambio del amor. Este cometido, cuyos principios generales hemos expuesto en las páginas precedentes, cobra nuevas posibilidades y ensancha sus horizontes con las nuevas técnicas de difusión. La palabra, el dibujo, la imagen, el sonido, que siempre se han utilizado como

medios, cada vez más perfeccionados de intercambio espiritual, hacen ahora posible, en forma nueva, el diálogo entre países y continentes.

La cultura y la civilización modernas están ligadas, en medida casi inconcebible, al desarrollo de la prensa, del cine, de la radiodifusión y de la televisión. Notemos también, de paso, el servicio de correos moderno, el teléfono, los discos y el magnetófono. Nunca como ahora dispuso la humanidad, ni con mucho, de tal copia de medios de intercambio espiritual. Ahora bien, cabe preguntar si tales medios servirán a esta comunidad, imagen de Dios, en el bien, la verdad y la belleza o, por el contrario, valiéndose de imitaciones peligrosas, la sumirán y ahogarán en la colectividad del mal, de la mentira y del falso resplandor. La respuesta depende, y no en último término, de la actitud que los cristianos adopten respecto de estos medios de comunicación.

La idea de las modernas técnicas de difusión «evoca las más bellas esperanzas y las más justificadas inquietudes: o perspectivas de cultura y unión para la familia humana o el espectro de la servidumbre de los pueblos y el envilecimiento de las conciencias» [1].

La teología moral no puede desentenderse de estas realidades o tenerlas por indiferentes. De suyo *son cosas buenas.* Más que todo, son dones que Dios concede a nuestra época y hemos de agradecérselos. Considerándolos como tales es como podemos servirnos de ellos rectamente y dar con la acertada solución a los numerosos problemas que plantean.

La actitud de repulsa de muchos cristianos y de algunos sacerdotes que en todo esto no ven más que obra del demonio, o no consideran en primer término más que el peligro para la fe y las costumbres, está en abierta oposición con el pensamiento oficial de la Iglesia. Los últimos papas han manifestado reiteradamente que la Iglesia ve con buenos ojos todos estos medios modernos de difusión del pensamiento. Pío XII da comienzo a su magnífica encíclica sobre el cine, la radio y la televisión con estas palabras: «Los maravillosos inventos de la técnica, de que se glorían nuestros tiempos, si bien son frutos del ingenio y del trabajo humanos, son asimismo dones de Dios, creador del hombre e inspirador de toda obra buena» [2]. Es indudable que la Iglesia puede afirmar de sí

1. Mons. DELL'AQUA, en su carta en nombre del papa a la XLII Semana social de Nancy, hablando del poder de propaganda que encierra la prensa, el cine, la radio y la televisión. Cf. «Cathedra», Bogotá 1955, vol. IX, p 228

2. Enc. *Miranda prorsus,* trad. «Anuario Petrus», AP, 1957, *pág. 136.*

misma: «Con particular alegría, pero también con vigilante prudencia de madre, la Iglesia ha acogido desde el principio tales adelantos, cuidando de proteger a sus hijos en el maravilloso camino del progreso» [3].

La moral cristiana ha de considerar siempre ante todo la bondad de las cosas y las posibilidades positivas de usarlas para el bien. Esta visión es una característica del concilio Vaticano II, principalmente en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual*. Asimismo se expresa en el *Decreto sobre los medios de comunicación social*: «La madre Iglesia reconoce que estos instrumentos, rectamente utilizados, prestan ayuda valiosa al género humano, puesto que contribuyen eficazmente a unir y cultivar los espíritus y a propagar y afirmar el reino de Dios; sabe también que los hombres pueden utilizar tales medios contra los mandamientos del Creador y convertirlos en instrumentos de su propio daño» [4].

El hecho de que las técnicas modernas de difusión sirvan muy a menudo para el mal no debe inducirnos a estériles lamentos, teniéndolas por siniestras en sí mismas, o acaso por radicalmente malas. Sólo dándose perfecta cuenta de que de suyo son buenas y destinadas para el bien, puede el hombre percibir en toda su magnitud la responsabilidad que entrañan.

«Ciertamente, el mal moral no puede provenir de Dios, perfección absoluta, ni de la misma técnica, que es don suyo precioso, sino solamente del abuso que de ella hace el hombre, dotado de libertad» [5].

Ante las insospechables posibilidades que para la difusión de la verdad y la promoción del bien y de la belleza, en un radio que alcanza a toda la humanidad, ofrecen estos medios de propaganda, como también ante los tremendos peligros que encierran, el teólogo moralista se encuentra en la precisión de hacer un estudio de conjunto. «No se trata ya tan sólo del empleo, bueno o malo, que el hombre y la sociedad puedan hacer de estos poderosos medios de acción puestos a su disposición, sino más bien del avasallamiento desmesurado que el instrumento, escapando al control de su autor, tiende a ejercer hoy día sobre la persona humana. Más peligrosa aún que el progreso del maquinismo en el siglo pasado, del que ha podido decirse que ennoblecía a la materia a expensas del obrero, la irrupción en nuestra sociedad de modernas técnicas de difusión

3. Ibid., p. 137.
4. *Decreto sobre los medios de comunicación social*, art. 2; cf. Pío XII, l. c., p. 138.
5. Pío XII, l. c., p. 139.

amenaza al hombre en su autonomía espiritual. Por la presión de una información dirigida, por la obsesión de la propaganda, he aquí que desde ahora la acción conjugada de la prensa, de la radio, del cine o de la televisión, llega a conformar a su gusto la conciencia del individuo, invade poco a poco su universo mental y determina unos modos de comportarse que parecen espontáneos» [6].

Dos puntos comprenderá nuestro estudio: I. Los problemas particulares de la prensa, del cine, de la radio y de la televisión; y, a modo de conclusión: II. Los principios morales para el buen empleo de estos medios de difusión.

I. IMPORTANCIA Y FUNCIÓN DE LA PRENSA, DEL CINE Y DE LA TELEVISIÓN

La teología moral católica, de conformidad con la gran estima que profesa a la virtud de prudencia en todas las cosas, debe empeñarse en que sus exigencias y leyes no sólo se ajusten a principios inmutables, sino también en que correspondan a un conocimiento lo más exacto posible de la situación. La exposición, por lo mismo, de nuestros deberes frente a las técnicas modernas de difusión, supone el conocimiento de su importancia y de su función. Pero ya se comprende que en el marco de un tratado general de moral no podemos tocar sino los aspectos y problemas más salientes.

1. *La prensa*

a) La importancia de la palabra escrita

Aunque el arte de manifestar el pensamiento por palabras y signos es antiquísimo en la historia de la humanidad, la palabra escrita sólo aparece hacia el año 5000 a.C., y la escritura alfabética sólo hacia el 1200 ó el 1000 a.C. ¿No lo dispondría así la divina providencia con el bondadoso designio de que pudiese escribirse la revelación en el libro de los libros, la Biblia? Evidentemente, la religión cristiana no está basada simplemente sobre la lectura de un libro. Es verdad inconcusa la proclamada por san Pablo: «La fe viene de la audición, y la audición por la palabra de Cristo» (Rom 10, 17). Cristo, Verbo encarnado del Padre, proclamó la

6. DELL'AQUA, l. c., «Cathedra», pág. 229.

buena nueva por medio de la palabra inmediata, viviente, hablada, y la Iglesia la ha prolongado por el mismo medio. Ello no obstante, el cristiano venera profundamente la Sagrada Escritura, porque, escrita bajo la inspiración y dirección del Espíritu Santo, guarda fielmente la palabra de Cristo y de los apóstoles. No se puede, pues, dudar de que, junto con la palabra hablada, apreciamos altamente la palabra escrita.

Aunque en la antigua Roma existió un *diario* manuscrito, con las principales noticias, es un hecho que los escritos fueron raros y costosos hasta la invención de la imprenta, hacia fines del siglo XV. Los primeros periódicos sólo aparecieron hacia finales del siglo XVIII, y con la invención del tren y de las rotativas alcanzaron grande y rápida difusión. Los diarios y semanarios de grandes tiradas sólo entraron en circulación a fines del pasado siglo y en el actual. Hay que tener en cuenta que antes la gran masa del pueblo no sabía leer. La prensa es hoy en el mundo una fuerza de primer orden. «Los sermones y conferencias llegan a un número de individuos relativamente pequeño; el periódico, en cambio, alcanza a todos» [7]. En la República Federal Alemana (Alemania occidental) aparecen actualmente unos 1500 periódicos con una tirada total de 18 millones, aproximadamente; lo que significa un periódico por cada dos adultos. Se calcula, además, que cada ejemplar llega más o menos a tres lectores [8]. Y comprobamos que la prensa gráfica, las ilustraciones, tienen aún más boga que los simples periódicos. Aquéllas, conjugando el empleo de la imagen con el de la palabra, consiguen cautivar al hombre de hoy, tan aficionado al cine.

El *diario* trae, en general, las noticias de interés actual; la *revista*, por el contrario, se limita a algún tema determinado, como arte, literatura, ciencias, profesiones. En la República Federal Alemana el total de ediciones anuales pasa de los 100 millones; las revistas católicas solas alcanzan más de 10 millones. En cuanto a libros, la producción es enorme. Así, por ejemplo, el año 1961 se publicaron en Alemania occidental 23 132 títulos, incluyendo 17 717 reediciones [9]. En los últimos tiempos, las ediciones económicas de bolsillo, tan del gusto de la sociedad moderna, han alcanzado, con sus enormes tiradas, un notable progreso. Los editores católicos se han mostrado largo tiempo escépticos ante esta forma de ediciones baratas. Pero de algunos años a esta parte han aparecido también series católicas de libritos de bolsillo, y los editores afirman que el ensayo ha dado buenos resultados [10].

Pero estaríamos equivocados si quisiéramos medir el influjo espiritual del libro sólo por la cantidad de ediciones. Un libro escrito a mano antes

7. Card. SUHARD, «La documentation catholique», 1945, col. 1543.
8. Cf. V. SCHURR, CSSR, *Seelsorge in einer neuen Welt*, Salzburgo ³1959, pág. 213. En esta obra encontrará el lector — págs. 200-310 — una notable información sobre las proporciones e importancia de la prensa, junto con una buena bibliografía referente a las cuestiones que con ellas se rozan.
9. Cf. *Statistisches Jahrbuch des Bundesrepublik*, 1963, pág. 111.
10. L. KOEP, *Arbeitstagung Ettal*, en «Zentralkomitee der deutschen Katholiken», Paderborn 1961, pág. 219.

de la invención de la imprenta y, en el mejor de los casos, repartido en algunos centenares de ejemplares, podía producir un influjo amplio y profundo. Así hoy se consideran decisivos aquellos libros y revistas que se dirigen a aquella categoría especial de personas que «actúan como formadoras de la opinión» [11]. Efectivamente, la prensa es una fuerza de primer orden para formar la opinión, tanto por la intensidad como por la extensión de su influencia.

Para apreciar debidamente la responsabilidad moral en este ámbito es preciso formarse una idea de las múltiples funciones de la prensa en sus variadas producciones. Al lado del libro que pide lectura reflexiva, está la literatura recreativa de fácil acceso; al lado de las obras estrictamente científicas o puramente artísticas, están las de interesantes aventuras; al lado de los libros educativos para la juventud, las revistas de historietas cómicas o de episodios espeluznantes, editadas por millones [12].

Es cierto que un libro puede ejercer sobre un individuo un duradero influjo constructivo o destructivo; pero el influjo ejercido por la lectura constante de un periódico o una revista es mucho más persistente y, al mismo tiempo, menos advertido.

El autor de cualquier escrito, libro o tratado; los periodistas, publicistas, editores y libreros están en el deber de conocer la importante función social que desempeñan y la alta responsabilidad que contraen.

b) Cometido de la prensa católica en la sociedad pluralista

La nueva situación de nuestra sociedad pluralista, abierta y de extrema movilidad, plantea a la teología numerosos problemás de adaptación del pensamiento. En la sociedad católica, cerrada en sí misma, de los siglos pasados, casi todo hablaba en favor de una prensa redactada exclusivamente para lectores católicos. La vigilancia ejercida mediante la indicación precisa de la prensa inconveniente para católicos era relativamente eficaz. En el ámbito del sentido de responsabilidad moral la protección a los débiles ocupaba el lugar más destacado. La sociedad pluralista, heterogénea, obliga a la prensa católica a adoptar un nuevo sentido misionero y una forma nueva de tolerancia constructiva. Lo que significa

11. O. B. ROEGELE, *Der deutsche Katholizismus in seiner Presse*, en «Lebendige Seelsorge» 11 (1960), 262.
12. En Estados Unidos se reparten mensualmente cerca de 90 millones de tales publicaciones. En Europa la producción es más o menos igual. Cf. C. MAIER, *Buch und Seelsorge*, Friburgo 1956, pág. 68.

también que es preciso desplegar nuevas formas de protección para los débiles y de inmunización para todos.

No puede negarse la necesidad o la suma urgencia de una prensa netamente católica, de libros católicos, de revistas católicas, de periódicos católicos. Pero junto al deber de «fortalecer a los *fieles* en la fe, de suministrarles la información necesaria para formarse un juicio sobre los acontecimientos y de armarlos para la defensa de los principios cristianos», corre otro muy importante y es el de «hacer oir la voz de la Iglesia y de la cristiandad en los ambientes no cristianos y con la mayor claridad posible» [13].

La manera de armonizar ambos deberes es algo que debe determinarse cada vez conforme a las circunstancias de tiempo y lugar. Una relativa limitación de la prensa específicamente católica puede ser, en ciertas circunstancias, el precio obligado con que se paga, en alguna manera, el mejoramiento y robustecimiento general de la religión y de la Iglesia en medio de la sociedad pluralista, gracias a lo cual los católicos adquieren una posición más ventajosa. Tienen que ser múltiples las cualidades que se posean y las vías y métodos que se sigan para realizar esta doble tarea de la prensa de opinión: por una parte, «hablar a una sociedad de hombres unificados por idénticas convicciones fundamentales, de manera que se forme en ellos un estado de opinión que les sirva de guía, y por otra parte, hacer que esa misma opinión sea conocida por un vasto público» [14]. Pero en todos los casos los cristianos tienen derecho a una prensa que les presente los acontecimientos y los ayude a juzgarlos rectamente a la luz de la fe. Serían verdaderamente desastrosas para el catolicismo y para la sociedad entera las consecuencias de que en esta época, de transición de la sociedad cerrada a la abierta, hubiera de decirse: *catholica non leguntur.*

Ante el hecho de que, hoy en día, hay también editoriales y librerías no católicas que editan y propagan excelentes libros y otras publicaciones católicas, cabe preguntarse si, a su vez, los editores y libreros católicos podrían propagar los libros y producciones no católicos. He aquí una cuestión en que no valen las reglas y prohibiciones dadas para épocas distintas de la nuestra. Hoy se pide a cada uno mayor responsabilidad personal que antes [15]. Los editores y libreros católicos han de prestar su colaboración al movimiento ecuménico y al diálogo con el mundo, lo cual requiere firmeza de principios y apertura.

---

13 O B ROEGELE, o c, p. 261
14. O. B. ROEGELE, o c, p. 270; cf. p 264
15 Sobre la cooperación ilícita o lícita de editores, escritores e impresores, véase t. II, págs. 132s.

2. *El cine*

a) Importancia y función del cine

Cuando Louis Lumière presentó en 1895 su primera modesta cinta, ni él ni nadie pudo sospechar el maravilloso porvenir de su invento.

Los intelectuales lo recibieron con desprecio, pero, a pesar de ello, en medio siglo conquistó el mundo y se ha mantenido ventajosamente frente a la radiodifusión y a la televisión, a la que va unido.

Pío XI, en 1936, escribía en su encíclica fundamental sobre el cine, *Vigilanti cura:* «Es indiscutible que, entre las diversiones modernas, el cinematógrafo, de algunos años a esta parte, ha conquistado un puesto de importancia universal. Ni es necesario hacer notar que son millones las personas que asisten diariamente a las representaciones cinematográficas, que cada vez se van abriendo en mayor número las salas para tales espectáculos en todos los pueblos civilizados y semicivilizados, que, en fin, el cinematógrafo ha llegado a ser la forma más popular de diversión que se ofrece para los momentos de esparcimiento, no sólo a los ricos, sino también a todas las clases de la sociedad» [16].

Veinte años más tarde, cuando el cine llegaba a su más alto grado de difusión, hablaba Pío XII del «extraordinario poder que ejerce en la sociedad moderna. . Durante 1954 el número global de espectadores en todos los países del mundo fue de 12 000 millones» [17]. En Alemania occidental las salas de cine reunieron 800 millones de espectadores en 1958 [18]. He aquí el promedio de espectadores de algunos países que acudieron al cine en 1959: el alemán, 14 veces; el italiano, 15; el francés, 8. El italiano gasta en cine 78 veces tanto dinero cuanto gasta en religión [19].

¿A qué se debe tan grande afición al cine? Pío XII responde así a esta pregunta en el citado discurso sobre el cine ideal:

«¿De dónde saca su fascinación este nuevo arte, que sesenta años después de su aparición ha alcanzado el poder casi mágico de atraer a los recintos oscuros de sus salas, no por cierto gratuitamente, a multitudes que se cuentan por miles de millones?... La primera fuerza de atracción de una película estriba en sus cualidades técnicas, que realizan el prodigio de trasladar al espectador a un mundo imaginario, o, como en el film documental, de hacer pasar ante sus ojos la realidad distante del tiempo y del espacio... Así, con mutuo influjo, la técnica y el film han logrado una rápida evolu-

---

16 Trad. «Revista Javeriana» (Bogotá), t. VI (1936), 245.
17. Discurso a la industria cinematográfica italiana, de 21 6-1955; trad. AP (1955), 65.
18. *Statistisches Jahrbuch der Bundesrepublik,* 1960, pág. 116.
19. Según E. GABEL, *Information, opinion et pastorale,* en «Masses ouvrières» 172 (1961), 14.

ción perfecta. . con personajes primero mudos y después parlantes, moviéndose en ambientes sonorizados con ruidos y con música. Estimulado por el deseo de realizar la trasposición perfecta del espectador al mundo irreal, ha solicitado el film a la técnica los colores de la naturaleza y después las tres dimensiones del espacio, y tiende siempre con atrevidas industrias a situar al espectador en medio de la escena viva... Pero más que del acabado de la técnica, la fuerza de atracción y la importancia de una cinta dependen del perfeccionamiento del *elemento artístico*... El creciente dominio de inventiva y de formación del tema ha hecho que cada vez sea más palpitante el espectáculo, que ha aprovechado asimismo el poder tradicional del arte dramático de todos los tiempos y culturas, y aun lo ha aventajado notablemente por una mayor libertad de movimientos, por la amplitud de las escenas y por otros efectos propios del cine.

»Mas para ahondar en la eficacia del film y para obtener una valoración exacta de la cinematografía es preciso volver la atención a la amplia participación que tienen en ella las leyes psicológicas, ya para explicar cómo actúa el film en los ánimos o para aplicarlas conscientemente a fin de causar una impresión más viva en los espectadores... Si mediante uno u otro influjo queda el espectador realmente cautivado por el mundo que pasa ante sus ojos, se ve impulsado, en cierta manera, a trasladar su yo, con sus disposiciones psíquicas, sus experiencias íntimas y sus deseos latentes y no bien definidos, a la persona del actor. Mientras dura esta especie de encantamiento, debido en gran parte a la *sugestión del protagonista*, el espectador se mueve en el mundo de aquél como si fuese el suyo propio... Dicho procedimiento se ha podido comparar con el estado onírico, con la diferencia de que las visiones y las imágenes en el sueño surgen solamente del mundo íntimo de quien sueña, mientras que al espectador se las da la pantalla; pero en tal forma, que ellas despiertan otras más vivas aún y más sensibles, en lo íntimo de su conciencia.

»En efecto, las fuerzas interiores del yo espectador, en lo más hondo de su ser, de su inconsciente o subconsciente, pueden llevarlo tanto al reino de la luz, de lo noble, de lo bello como al dominio de las tinieblas y de la depravación, a merced de ultrapotentes y desenfrenados instintos, según que el espectáculo ponga en evidencia o estimule los elementos de uno u otro campo, concentrando en él la atención y la avidez del impulso psíquico»[20].

La íntima conexión que existe entre la percepción sensible y la vida afectiva otorga al film un influjo formador de alcance extraordinario, con la particularidad de que, a menudo, aunque el influjo sea muy fuerte, el individuo apenas lo advierte. Es cierto que al film le falta ese carácter de representación inmediata y original y esa intimidad personal, propia de la televisión. «Pero, en cambio, el cine cuenta con otro factor, de igual importancia: la colectividad anónima. A través de los sentidos y emociones, el hombre puede quedar marcado por el cine y la televisión en sus actitudes, en sus costumbres y hasta en el ritmo de su vida»[21].

20 Ibid AP, pág 65s

21 *Arbeitstagung Ettal,* Paderborn 1961, pág. 262.

En el film, la palabra hablada, artísticamente acoplada a la imagen, al color y a la música, consigue dirigirse a todo el hombre con una fuerza particular. Añádase a esto la fuerza sugestiva de los intérpretes, cuyo influjo no raras veces crece extraordinariamente por el culto casi idolátrico a las «estrellas». El séptimo arte, como ha sido llamado, viene a ser, en cierto modo, la *síntesis de las demás artes.*

El film tiene una acción mundial. Es relativamente fácil sincronizar en cualquier lengua la palabra hablada con la escena; por eso puede decirse que, en conjunto, el film es un nuevo idioma mundial. «Después del griego en las regiones del Mediterráneo, del latín en la edad media, del francés entre los diplomáticos, del inglés entre los comerciantes, lenguas, a pesar de todo, restringidas, ha venido el film, la imagen, a ser el lenguaje universal Porque lo pueden comprender los chinos o los indios, los incultos y hasta los sordomudos»[22].

Si tales son las virtualidades del cine y tan crecido el número de espectadores, cabe afirmar sin vacilación: «El cine se ha convertido para la presente generación en un problema espiritual y moral de inmenso alcance»[23].

b) El film ideal

Aunque por algún tiempo pareció que la Iglesia se contentaba con prohibir el cine por la inmoralidad de no pocas películas, desde muy pronto llamó la atención sobre los deberes y posibilidades del cine. Pío XI, en su encíclica *Vigilanti cura,* de 1936, después de encomiar, como se lo merecía, la «Liga de la decencia», establecida en los Estados Unidos con tan felices resultados, escribía: «Por el contrario, las buenas representaciones pueden ejercer un influjo profundamente moralizador sobre aquellos que las ven. A más de recrear, pueden suscitar nobles ideales de vida, difundir preciosas nociones, proporcionar mayores conocimientos de la historia y de las bellezas de los países, así propios como extraños, presentar la verdad y la virtud desde un ángulo atrayente, crear o por lo menos favorecer el acercamiento recíproco entre las naciones, clases sociales y razas, promover la causa de la justicia, despertar el entusiasmo por la virtud y contribuir en forma y términos positivos al mejoramiento moral y social del mundo»[24].

22. R LUDMANN, *Cinéma, foi et morale,* París 1956, pag. 93

23 Pío XII, Discurso sobre el film ideal, AP (1955), 132.

24 Trad «Rev Javeriana», pág. 245

Pero fue Pío XII quien, en sus discursos del 21-6 y 28-10-1955, expresó con mayor claridad el pensamiento constructivo de la Iglesia en relación con el film ideal.

Y partiendo del supuesto de que el cine debe servir al espectador, establece como principios fundamentales del film ideal el respeto al hombre y el empeño por tratarlo con un amor profundo, por satisfacer, en lo posible, sus legítimos deseos y por llenar su corazón de alegría.

«La primera característica que debe distinguir al film ideal es el *respeto al hombre*... Ni basta eso solo. Hemos de exigir más: únicamente será ideal el film que afiance y eleve al hombre en la conciencia de su dignidad; que le haga conocer y amar mejor el eminente lugar donde el Creador le puso en la naturaleza; que le hable de la posibilidad de acrecentar en sí las dotes de energía y virtud de que dispone; que le confirme en la persuasión de que puede vencer los obstáculos y evitar resoluciones equivocadas; que pueda siempre levantarse de nuevo de sus caídas y volver al buen camino... Pero aún se le puede pedir algo más; que al respeto al hombre añada una comprensión afectuosa. Recordad la conmovedora palabra del Señor: "Tengo compasión de este pueblo" (Mc 8, 2). La vida humana aquí abajo tiene sus elevaciones y sus abismos... El film ideal debe mostrar al espectador que conoce, comprende y aprecia todas estas cosas... Debe comunicar al que lo ve y escucha el sentido de la realidad, pero de una realidad vista con los ojos de quien sabe más que él y trata con la voluntad de quien fraternalmente se pone como al lado del espectador para poder ayudarle y animarle si fuere preciso» [25].

Por todo esto se ve que la Iglesia no aboga por una pura moralización. El cine no puede ser eficazmente liberador y ennoblecedor sino amoldándose estrictamente a las leyes del arte y de la realidad. Ni le está vedado al cine — como tampoco a las demás artes — el exponer el tema del mal o de lo escandaloso.

«La vida ciertamente no se podría comprender, al menos en los graves y grandes conflictos, si se cierran los ojos a las culpas que tantísimas veces los causaron... Los mismos libros sagrados del Antiguo Testamento y los del Nuevo, como espejos de la vida real, dan cabida en sus páginas a narraciones del mal, de su acción e influjo en la vida de cada hombre, como en la de las razas y pueblos... Dejemos, pues, que también el film ideal pueda representar el mal: culpa y caída; pero que lo haga con intenciones serias, y con formas convincentes, de modo que su visión ayude a profundizar en el conocimiento de la vida y de los hombres y a mejorar y elevar el espíritu.

25 AP, pág 67s

»Rehúya, pues, el film ideal toda forma de apología, y más aún de la apoteosis, del mal, y demuestre su reprobación en todo el curso de la representación y no sólo al fin, pues podría suceder que llegase tarde, cuando ya el espectador se ha engolosinado y dejado arrastrar por perniciosos alicientes» [26].

c) Sus múltiples funciones

El cine, al igual que la prensa, tiene gran variedad. El reconocimiento que hace la Iglesia de los múltiples resultados que de él se esperan, muestra cuán lejos está la moral de aquella de querer convertirlo en simple cátedra de moral. Sólo se le pide que no defraude en lo que promete ser.

«El film ideal debe responder a la expectativa y ofrecer una satisfacción, no de cualquier clase, sino completa; no, por cierto, de todos los deseos, incluso los falsos e irracionales (las indignas y amorales están aquí fuera de cuestión), sino de los que el espectador justamente alimenta.

»De una forma o de otra, lo que más o menos profundamente se busca en el cine suele ser: unas veces, descanso; otras, instrucción o alegría, consuelo o emoción; unas, más profundas; otras, superficiales... El que va a ver un film serio e instructivo tiene derecho a la enseñanza prometida; el que se dirige a una representación histórica, quiere que le muestren los acontecimientos como fueron, aunque las exigencias técnicas y artísticas los modifiquen y eleven en la forma; aquel a quien se ha prometido la proyección de una novela no debe quedar desilusionado por no haber visto desarrollarse su contenido

»Pero hay quien, por el contrario, cansado de la monotonía de la vida y debilitado por sus luchas, busca, en el film, ante todo, el alivio, el olvido, la relajación; tal vez también la evasión a un mundo ilusorio. ¿Son legítimas estas exigencias? ¿Puede el film ideal adaptarse a tales expectativas y tratar de satisfacerlas?... Se concede, sin duda, al film ideal el guiar al espíritu cansado y hastiado a los umbrales de la ilusión para que goce de una breve tregua

26 AP, pág 134s

en medio de la realidad oprimente; pero ha de procurar no revestir la ilusión de tales formas que espíritus demasiado inexpertos y débiles la tomen como realidad. En efecto, el film que de la realidad conduce a la ilusión, debe luego volver de la ilusión a la realidad, en cierto modo, con la misma espontaneidad con que actúa la naturaleza en el sueño» [27].

d) El cine al servicio del bien, la belleza y la verdad

Siendo el film de tan elevada importancia, le corresponde el deber de «poner aquella gran posibilidad de influjo al servicio del hombre y ayudarle a mantener y actuar la *afirmación de sí mismo* en la senda de la rectitud y del bien...» «Todos saben que no es ciertamente difícil producir películas halagadoras, cómplices de los instintos inferiores y de las pasiones que trastornan al hombre, apartándolo de los dictámenes de su inteligencia y de su voluntad...» Ello es, en realidad, decadencia y degradación; es, sobre todo, renuncia a elevaciones excelsas. El film ideal, por el contrario, pretende conseguir esos éxitos mediante su esfuerzo generoso y negándose a servir a mercaderes sin escrúpulo. Pero no se limita a moralizar, sino que compensa, con creces, aquella negativa con servicios positivos, los cuales, según lo pidan las circunstancias, enseñan, deleitan, difunden alegría y placer genuino y noble, y cierran la puerta al tedio; es, a la vez, ligero y profundo, fantástico y real. En una palabra: sabe trasladar al espectador a las límpidas regiones del arte y del gozo, de manera que aquél, al final de la representación, salga de la sala más alegre, más libre, y, en lo íntimo, mejor que cuando entró» [28].

Pío XII pone muy de relieve que, siendo el film para el hombre, no corresponderá a su alto destino sino ajustándose, en forma armónica, a las exigencias de la persona humana, las cuales fundamentalmente son tres: «verdad, bondad y belleza» [29].

Esto no significa de ningún modo que en las películas debe dominar siempre el argumento directamente religioso. Sin embargo, «no se ve por qué razón tales argumentos hayan de ser excluidos, tanto menos cuanto, según experiencias realizadas, han dado ya buenos resultados películas de argumento estrictamente religioso» [30].

27. Ibid., AP, pág. 68s. 28. Ibid., AP, pág. 69s.
29. Ibid., AP, pág. 132.
30. Ibid., p. 134.

El film que quiera tratar directamente el tema religioso exige cualidades artísticas de primer orden. En él han de observarse las reglas generales de todo arte religioso. Es mucho más importante que la producción de películas aisladas con temática religiosa, atravesar la existencia entera con la luz de la religión. «Aun cuando el argumento no sea expresamente religioso, la película ideal no debe ignorar el elemento religioso. Efectivamente, se ha observado que películas moralmente irreprensibles pueden resultar espiritualmente dañosas si ofrecen al público un mundo en el que no se hace alusión alguna a Dios ni a los hombres que creen en Él y lo veneran, un mundo en el que las personas viven y mueren como si Dios no existiese» [31].

3. *Radiodifusión y televisión*

El mismo año de 1895, en que Louis Lumière presentaba en París su primera película de 20 metros, conseguía Guglielmo Marconi la transmisión inalámbrica, gracias al invento de antenas transmisoras terrestres. En el espacio de pocas décadas la radiotelefonía llegó a gran perfección. En los últimos diez años vino a añadirse la radiotransmisión de la imagen. En esto no se ha llegado aún a la última perfección, pero se está a punto de aventajar en importancia a las demás técnicas de difusión. «El hombre soñaba con ver a sus propios hermanos y con hablarles a distancia, incluso desde centenares de kilómetros: este sueño es ya una realidad... ¿Quién no ve en esto cuán admirable es esta constante y progresiva sumisión de la naturaleza al espíritu y a las manos del hombre? Éste, criatura y, por tanto, servidor de Dios, su dueño absoluto, se convierte a su vez en dueño de las criaturas, cuyo cántico se hace cada día más potente y más comprensivo» [32].

En Europa, América y Australia casi no hay ninguna familia sin un radiorreceptor. De los Estados Unidos y diversos países de Europa puede decirse lo mismo respecto al televisor, y dentro de pocos años los demás países se hallarán en igual situación. El televisor es como el complemento del radiorreceptor, y viene en cierto modo a ilustrar la radiotelefonía. Los discos y cintas magnetofónicas, el film, la radio y la televisión modelan la nueva cultura, caracterizada, no ya por los tipos impresos, ni los signos abstractos, sino por la palabra directa y la imagen concreta. La inteligencia del hombre se desarrolla así principalmente mediante la actividad del oído y de la vista.

La radiodifusión y la televisión vienen a ensanchar e incluso

31. Ibid.
32. Pío XII, Discurso de 22-10-1955; AP, pág. 126s.

aventajar a la prensa en los tres oficios de *informar, instruir y divertir* En lo que respecta a la diversión, el cine encontrará siempre en ellas un notable competidor, sobre todo en la televisión. Por su acción unificadora de la familia pueden llevar al cine una gran ventaja [33].

a) Al servicio de la familia

«No es difícil comprender las innumerables ventajas de la televisión, con tal que ésta, como nos lo prometemos, sea puesta al servicio del hombre para su perfeccionamiento. Mientras, precisamente, el cine, el deporte, y las duras necesidades del trabajo diario, tienden a alejar cada vez más de la casa a los miembros de la familia, turbando así el natural desarrollo de la vida doméstica, ¿cómo no alegrarse de ver a la televisión contribuir eficazmente a reconstruir este equilibrio, ofreciendo a la familia entera posibilidades de gozar en común un honesto esparcimiento, lejos de los peligros de compañías y lugares malsanos?» [34].

A nadie se oculta que la radio y la televisión, siendo huéspedes y servidores de la familia, entrañan problemas especialmente delicados, que examinaremos más particularmente al examinar los medios de influjo sobre las masas. Pío XII anota: «A diferencia del teatro y del cinematógrafo, cuyos espectadores quedan reducidos a quienes concurren a aquéllos por decisión espontánea, la televisión se dirige, ante todo, a grupos familiares, compuestos de personas de toda edad y de ambos sexos, de cultura y preparación moral diferente, y les lleva la crónica del día, el noticiario variado, el espectáculo» [35]. La familia, por su parte, tiene el deber, harto difícil, de no traicionar sus propios intereses, al emplear este servicio. «Se suele llamar al televisor el huésped de casa. Esto puede ser exacto sólo hasta cierto punto. Los huéspedes generalmente se adaptan a la familia. Con el televisor sucede lo contrario. La familia se hace huésped del teatro ofrecido por el televisor» [36].

b) Al servicio de la información

La radio y la televisión son los medios más rápidos de información. La televisión «ha descubierto que su principal y más

33 Cf B. HARING, *El matrimonio en nuestro* tiempo, Herder, Barcelona ²1966, pág 446-451

34 Pío XII, Carta al episcopado italiano sobre la televisión, de 1 1-1954, cf AP (1954), 19

35 Ibid

36 A K RUF, *Fernsehen-Rundfunk-Christentum,* Aschaffenburg 1960, pág 72

lucrativa tarea consiste en captar las manifestaciones más interesantes de la vida humana en el mismo momento en que ellas se producen. Bien se trate de actividades científicas o deportivas, o de aspectos innumerables de la técnica, o de realizaciones sociales, todos nosotros aspiramos no sólo a estar informados en el más breve espacio de tiempo, sino también a asociarnos inmediatamente al acontecimiento, a ser testigos si es posible» [37]. La televisión, mejor aún que la prensa, puede presentar tan de cerca, al oyente y espectador, los más lejanos acontecimientos, que le proporciona un conocimiento más íntimo de hombres, pueblos y culturas foráneas.

«¿Quién negará que la televisión puede también presentarse a los hombres como un instrumento eficaz de conocimiento recíproco y de mutua comprensión? A los ojos, a menudo maravillados, de todos, la televisión presenta la vida real de los pueblos y los aspectos de las diversas regiones captando de la realidad viva los momentos más interesantes, presentando las manifestaciones más espontáneas

»No es difícil prever hasta qué punto este conocimiento profundo conducirá a los hombres a considerarse cada vez menos extraños y menos indiferentes unos a otros. Aprenderán a alegrarse con los que se alegran, a sufrir con los que sufren. Les será más fácil sentirse miembros de una sola gran familia la de Dios» [38].

Si ya las exigencias que impone a la prensa la rapidez de información son extremadamente difíciles de satisfacer, cuánto más lo serán las impuestas a la radio y la televisión. Elección acertada, visión de lo esencial, valor para resistir al ansia de sensacionalismo de gran parte del público actual, valor para proclamar verdades incómodas; todo esto exige del informador profundos conocimientos y responsabilidad moral a toda prueba. Existen condiciones relativamente favorables para una información objetiva allí donde la radiodifusión y la televisión son instituciones oficiales; por tal razón, no dependen como la prensa del pasajero gusto de los usuarios; ello, naturalmente, en el supuesto de que no estén sujetos a determinados grupos influyentes. Así, en circunstancias apropiadas, pueden desempeñar una importante función social.

Muy oportunamente destaca Pío XII que una pronta información radical facilita en innumerables casos un rápido servicio: «Se ha comprobado reiteradamente cómo el invento de Marconi responde ampliamente a las necesidades actuales de la humanidad, ya

37 Pío XII, en su mensaje televisado con motivo de la inauguración de programas de la red europea, el 6 6-1954, cf AP (1954), 72

38 Pío XII, Discurso a la Asamblea General de la Unión Europea de Radiodifusión, del 21-10-1955, cf AP (1955), 128

se trate de lanzar un S.O.S., como desesperado grito de socorro, o de pedir a alejadas regiones un raro medicamento para salvar un enfermo, ora de concluir negocios económicos, especialmente si éstos están enderezados a la ayuda de pueblos necesitados o al común bienestar»[39].

c) Al servicio de la cultura y la instrucción popular

La radio y la televisión se convierten más y más en valiosos instrumentos de instrucción popular y de cultura, compitiendo noblemente con el libro y con la escuela, a la que prestan su ayuda. Así, por no citar más que un ejemplo, en Colombia, gracias a las escuelas radiofónicas, dirigidas por el padre Salcedo, en los últimos años aprendieron a leer y escribir unos 150 000 campesinos[40].

La tarea instructiva de la radio y televisión no queda de ningún modo limitada a la reproducción de las lecciones escolares o técnicas; también debe poner al alcance de todos los más altos valores espirituales y culturales. Esto crea el difícil problema de adaptar esos valores a las diversas clases sociales. Ya el simple hecho de acometer seriamente la solución de este problema señala un progreso nada despreciable de la cultura humana. «Los valores culturales están hoy al alcance de todos; la cultura no es ya asunto propio de un estado o de una categoría social. Nunca lo fue propiamente. Pero si a veces pareció serlo, bien está que la radio haya venido a crear la nueva situación»[41].

El conocimiento de las grandes posibilidades de instruirse que encierra la radio, conocimiento que, si no la gran mayoría de gente, poseen muchos, debe guardarnos del injusto e injurioso juicio de que un aparato de radio o de televisión es puro lujo, por ejemplo, para los obreros. El dejar insatisfechas algunas otras necesidades, inmediatamente más prácticas, obedece frecuentemente al justificado deseo de participar en mayor escala de los bienes de la cultura humana y al de adquirir información rápida y segura.

d) Al servicio del esparcimiento

Las tres cuartas partes de las emisiones de radio y televisión están dedicadas al esparcimiento. Ello no es razón para menospreciarlas, tanto menos cuanto que aun en ellas se encierran valores

39 Radiomensaje al III Congreso internacional de comunicaciones, de 11-10-1955; cf. AP (1955), 117.
40. K. Neundorfer, *Was kam uns da ins Haus?*, Berlín 1960, pág. 8.
41. A. K. Ruf, o. c., pág. 56.

formadores. Consideremos que para el hombre de la era técnica un oportuno descanso y esparcimiento es doblemente necesario. Y ¡cuán ventajoso que pueda disfrutarlo en casa, y no pocas veces en un plano cultural mucho más elevado que el que, de otro modo, podrían alcanzar las capas más densas del pueblo!

Existe el peligro de que se vicie o rebaje el nivel de los programas de esparcimiento, cuando todo, o casi todo en ellos versa sobre negocios comerciales, como sucede con muchas emisoras en la mayoría de los países. No es fácil que concuerden las leyes del esparcimiento y las de la publicidad.

e) Al servicio de la religión

«La Iglesia... considera parte de su misión servirse de los instrumentos de comunicación social para predicar a los hombres el mensaje de salvación»[41a]. «La televisión puede ser también instrumento providencial de una amplia participación espiritual en las manifestaciones de la vida religiosa para todos aquellos que no pueden estar presentes en ellas. La transmisión de ceremonias litúrgicas, la ilustración de las verdades de la fe, la presentación de las obras capitales del arte sagrado y otras muchas realizaciones llevarán la palabra de Dios a las casas, a los hospitales, a las prisiones, a los lugares más alejados de los grandes centros urbanos. Quiera Dios que llegue pronto el día en que las masas paganas puedan recibir más fácilmente el evangelio gracias a este admirable instrumento»[42].

La transmisión de actos religiosos, sobre todo de la santa misa, plantea numerosos problemas. Si no se pusiera en ello suma discreción y gran cuidado, la novedad de los aparatos técnicos durante los instantes más sagrados hasta podría parecer una especie de profanación del templo.

f) Al servicio de todos

Un periódico o una revista tiene un círculo de lectores bien determinado, cuya expectativa debe satisfacer. No sucede lo mismo con la radio y televisión, que se dirigen al público más heterogéneo. Siendo, por consiguiente, tan diversos los intereses y los gustos, los programas deberán distinguirse por su gran variedad. Esto supone gran competencia y habilidad en los directores y guio-

41a. *Decreto sobre los medios de comunicación social*, art. 3.
42. Pío XII, Disc. de 21-10-1955; cf. AP (1955), 128

nistas de radio y televisión. Como fácilmente se comprende, no es posible contentar con un solo programa a todos los oyentes y espectadores. De ahí cierta necesidad de pasar ininterrumpidamente, uno tras otro, diversos programas. En muchos países han optado también por la competencia de programas lanzados por diversas emisoras privadas.

«En Alemania llegan a unas mil las personas ocupadas en elaborar los programas de radiodifusión de una emisora mediana De ellos, la mitad se dedican a la producción de las emisiones; la otra mitad a los menesteres de técnica y administración. A este cuerpo de empleados fijos hay que añadir un cuerpo de colaboradores que, en la mayor parte de las empresas de radio, pasa del doble de aquéllos» [43].

II. RESPONSABILIDAD PERSONAL Y SOCIAL ANTE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN

Las normas trazadas por las más altas autoridades de la Iglesia sobre la responsabilidad personal y social ante los medios de influjo sobre las masas constituyen la pauta de conducta en nuestra sociedad democrática, dinámica y pluralista.

Los manuales de moral para épocas de absolutismo tenían como objetivo principal señalar el ámbito de las obligaciones individuales y la obediencia a las leyes justas. La moral contemporánea, en atención al cambio obrado en la sociedad, ha de insistir principalmente sobre la solidaria responsabilidad de todos sobre la trabazón orgánica que existe entre la responsabilidad personal y la conciencia social. Los medios con que se cuenta para la instrucción de las masas son ambivalentes: ante todo tienen un valor positivo, pero también pueden poner en peligro la formación de una sana opinión pública (1). Esos medios están siempre en relación con la formación religiosa, moral y filosófica del pueblo (2). De ello se infiere la suma importancia de la profesión de quienes difunden lo bello, bueno y verdadero (3). El buen uso de estos medios exige de cada uno sumo tacto en la selección, gran sentido crítico y sobriedad (4). Deben movilizarse todas las fuerzas sociales e individuales para regular estos medios de difusión, manteniendo la libertad dentro de la responsabilidad (5). En fin, estos medios plantean difíciles problemas ante la psicología moral y la función sacerdotal contemporáneas (6).

43 A. K. Ruf, o. c., p 69.

1. *Los medios de formación de las masas y la opinión pública*

Los medios de comunicación con las masas son, en primer término, órganos de la opinión pública; es decir, por ellos llegamos a saber cuál es la opinión pública, y por ellos se forma, se afianza o se modifica esta opinión. Para comprender el oficio de las técnicas de difusión en la formación de la opinión pública es preciso tener algún conocimiento de la función que ésta desempeña.

a) Función e importancia de la opinión pública

Jamás llega el individuo, ni mucho menos la sociedad humana, a poseer completamente y sin esfuerzo toda la verdad. La misma revelación sobrenatural no nos ofrece absoluta seguridad sino en las verdades fundamentales. Nos deja un vasto campo para el desarrollo del dogma, y otro en el cual se puede siempre adquirir un conocimiento más claro, aunque nunca hasta llegar al conocimiento infalible de las verdades de fe.

Conocimientos indiscutibles en determinado tiempo, tuvieron que ser, por así decirlo, reconquistados por la generación posterior, y de ordinario, no sin serias discusiones. A esto se añade que la lucha, siempre aventurada, por aplicar las verdades de la fe, el mensaje moral de la revelación y los conocimientos seguros a los problemas de cada época, exige formular un juicio sobre todos los antecedentes. En esta lucha sería un error contar solamente con las convicciones personales de cada uno, como si éstas brotaran en el alma como de fuente original y espontánea y sin ningún influjo extraño. No; la verdadera convicción personal tiene hondas raíces en la comunidad; ora porque el individuo no se la forma sino gracias a que la comunidad se la participa en abundante medida, ora porque la misma convicción, conforme a su propia naturaleza y al grado en que ha sido asimilada, lo impulsa a comunicarla. La verdad es herencia común de la humanidad, herencia que ha de acrecentarse y fructificar también por el esfuerzo común [44].

Tres condiciones presupone una opinión pública sana: 1. El poder distinguir los conocimientos seguros de los simples pareceres. 2. La lucha noble, común y públicamente atestiguada en pro

44 Cf. t. I, págs 118-130, 165-167 y 186-188

de las *opiniones bien fundadas*. 3. La importancia de las opiniones en cuestión para la humana convivencia.

1) Las opiniones que comienzan a difundirse públicamente se tornan peligrosas desde el momento en que sus defensores les niegan el *carácter de provisionales*, y pretenden que se las acepte incondicionalmente y sin discusión. Es éste el proceder de aquellos que esparcen opiniones basados en un juicio aparente y prematuro, y lo peor es que piden que los demás abracen tales opiniones sin contrarrestarlas. Aquí se junta la ligereza con el prejuicio y la intolerancia.

Por el contrario, no faltan escépticos que desisten de llegar al conocimiento real de las cosas, y todo lo presentan o lo toman por simples opiniones, e inclusive por declaraciones que a nada obligan. No es raro que semejante actitud mental, que a menudo se pregona como amplio liberalismo, se torne brutalmente intolerante para con aquellos que, firmes en sus convicciones y arraigados en la verdad, se han compenetrado íntimamente con sus conocimientos.

2) La sana opinión pública es el *resultado de los comunes esfuerzos*. Cuanto más cambia el aspecto de la sociedad y los métodos de vida, tanto más urgente y necesario es el libre esfuerzo de todos los individuos y de todos los grupos para conseguir aquel grado de seguridad moral en el juicio sobre aquellos métodos, necesario para la prudente actividad colectiva. La tiranía y la oligarquía, la dictadura y los partidos que dominan por la violencia sólo permiten que se propaguen aquellas opiniones que favorecen sus intereses. No hay entonces ni nobleza en la lucha, ni solidaridad. Ni es raro que la formación de la opinión pública se vea entorpecida por el orgullo de una casta que domina sutilmente y que cree que sólo ella puede juzgar rectamente. Se da también el caso de que los demagogos que adulan a la masa de aquellos que han abdicado la facultad de pensar, presenten como opinión de la masa lo que a ellos les interesa.

El peso y responsabilidad principal en la formación de la opinión pública recae siempre sobre las altas clases intelectuales. Pero si la opinión pública quiere ser realmente el fruto del amor a la verdad y de la búsqueda común y personal de un juicio prudente sobre la situación real, se requieren grandes esfuerzos para elevar el nivel común de la educación de las grandes masas. Mientras esto no se consiga prevalecerán sus seductores.

En muchas ocasiones puso de relieve Pío XII la importancia

de la opinión pública, pero sobre todo, y en forma magistral, en su discurso del 17-II-1950 a los participantes en el Congreso internacional de la prensa católica: «La opinión pública es el patrimonio de toda sociedad normal compuesta de hombres que, conscientes de su conducta personal y social, están íntimamente ligados con la comunidad de que forman parte. En fin de cuentas es, en todas partes, el eco natural, la resonancia colectiva, más o menos original, que encuentran los sucesos y las situaciones del momento en lo que respecta a su espíritu y capacidad de juzgar las cosas. Allí donde no apareciera ninguna manifestación de la opinión pública, allí, sobre todo, donde hubiera que registrar su real inexistencia, sea cualquiera la razón de ello, se debería ver un vicio, una enfermedad, una dolencia de la vida social» [45].

Un régimen totalitario puede oprimir violentamente la opinión pública, o desconcertarla, o falsificarla estudiadamente: «¡Qué situación tan lamentable! Pues tan deplorable y, acaso, más funesta todavía por sus consecuencias, es la situación de los pueblos donde la opinión pública permanece muda no por haber sido amordazada por una fuerza exterior, sino porque le faltan aquellas premisas interiores que deben existir en todos los hombres que viven en comunidad»... «Eso que hoy se llama opinión pública muchas veces no es más que un nombre, un nombre vacío de sentido, algo como un ruido, una impresión ficticia y superficial y no un eco despertado espontáneamente en la conciencia de la sociedad o dimanante de ella... Añadid el abuso de la fuerza de las organizaciones gigantescas de masas, que, encadenando el hombre moderno en su complicado engranaje, ahogan a sangre fría toda espontaneidad de la opinión pública y la reducen a un conformismo ciego y dócil de ideas y de juicios» [46].

La falta de solidaridad en el bien y la verdad, y la pereza intelectual de las masas facilitan a los partidos opresores el manejo de la opinión pública en pro de sus intereses. Tras la fachada de una aparente independencia buscan «pobres seres vacíos, flojos, sin fuerza de espíritu para desenmascarar la mentira, sin fuerza en el alma para resistir a la violencia de los que con habilidad saben poner en movimiento todos los resortes de la técnica moderna, todo el refinado arte de la persuasión, para despojarles de su libertad de pensamiento, y hacerles semejantes a las frágiles cañas agitadas por el viento» (Mt 11, 7) [47].

La Iglesia se encuentra en la necesidad de proclamar, hoy más que nunca, que la simple obediencia no es la adecuada prepara-

45. Cf. AP (1950), 33.
46. Ibid , p. 33s.
47. Ibid., p. 34.



ción que necesita el cristiano en la lucha por una opinión pública sana. Por ello preconiza la necesidad de una sólida formación, no sólo en las cuestiones religiosas, sino también en aquello que mira a la vida pública; y ello para todas las clases de la sociedad, y muy particularmente para la clase trabajadora.

Pío XII amonesta así a los trabajadores: «No basta que cumpláis y que exhortéis a cumplir las obligaciones religiosas; es menester también que el conocimiento de la doctrina de la fe se haga en vosotros más profundo y que entendáis cada vez mejor la importancia del orden moral establecido por Dios en el mundo y enseñado e interpretado por la Iglesia en lo concerniente a los derechos y deberes del trabajador de hoy... Es necesario formar una opinión pública que, sin buscar el escándalo, señale con franqueza y valor las personas y las circunstancias que no se conforman con las leyes e instituciones justas o que deslealmente ocultan la realidad. Para lograr que un ciudadano cualquiera ejerza su influjo no basta ponerle en la mano la papeleta del voto u otros medios semejantes. Si desea asociarse a las clases dirigentes, si quiere, para el bien de todos, poner alguna vez remedio a la falta de ideas provechosas o vencer el egoísmo invasor, debe poseer personalmente las necesarias energías internas y la ferviente voluntad de contribuir a que penetre una sana moral en todo el orden público» [48].

3) No todo lo que se expresa públicamente tiene igual importancia. Las opiniones acerca de la topografía de la luna, mientras no se trate de apoderarse de ella, no tienen importancia, comparadas con los conceptos que se emitan acerca de la licitud de las armas atómicas y de la guerra atómica. Y tales opiniones adquieren una importancia especialísima ante las declaraciones sobre las intenciones agresivas de una potencia enemiga. Cae dentro de la responsabilidad de aquellos sectores que forman la opinión pública y que además disponen de las técnicas de difusión al darse perfecta cuenta de las repercusiones previsibles que sus declaraciones y opiniones han de tener en la convivencia de las personas, de las clases sociales y de las naciones.

La estabilidad y prosperidad de la sociedad democrática exige que todos sus miembros, pero sobre todo quienes más pueden contribuir a la formación de la opinión pública, estén perfectamente impuestos de la extraordinaria importancia de ésta.

En la sociedad pluralista de hoy la herencia común de verdades reconocidas por todos los grupos como indispensables y que pueden ser el verdadero punto de partida para la formación de la opinión pública es, en realidad, muy reducida. Pero es indiscutible

48 Pío XII, Discurso a los trabajadores, de 1-5-1955; cf. AP (1955), 46s.

que si por lo menos en lo referente a la opinión pública no hubiera acuerdo sobre algunas cuestiones fundamentales, sobre algunas condiciones básicas, sobre algunos criterios de conducta, estaría siempre en peligro la indispensable solidaridad. La historia moderna nos ofrece más de un ejemplo de cómo, a pesar del pluralismo y con la más amplia tolerancia de los diversos grupos, en las cuestiones decisivas para la vida de la nación, una opinión pública convergente garantizaba el funcionamiento de la democracia (por ejemplo, en los Estados Unidos y en Inglaterra). En efecto, los principios cristianos influían más allá del ámbito de los creyentes.

b) La Iglesia y la opinión pública

La Iglesia es mucho más que un factor normativo de la opinión. Tiene para ofrecernos algo muy superior a meras opiniones, por muy verosímiles que éstas pudieran parecer. Iluminada por el «Espíritu de verdad», es la infalible maestra de las verdades reveladas, las cuales dictan normas también para la vida pública. En la Iglesia encontramos, pues, el firme fundamento en que apoyar el edificio de una sana opinión pública. Pero además de custodiar las verdades inmutables y de enseñar, en su infalibilidad, las reveladas, la Iglesia debe entregarse a la creación y mantenimiento de una sana opinión pública, siendo, como es, servidora y «sacramento» de la regia soberanía de Dios en todos los ámbitos de la vida y en todos los tiempos. No se trata, sin embargo, de un poder monopolizado, sino de prestar a las conciencias y a la sociedad un humilde servicio, como quien tiene conciencia de ser enviado por Dios. Ha de demostrar que, por respeto ante la conciencia, es contraria a toda violencia, esforzándose pacientemente por convencer.

Es propio de la enseñanza de la Iglesia el anuncio de la palabra de Dios, actualizándola y aplicándola a los problemas de cada época. Mas para permanecer fiel a su misión también tiene que establecer una diferencia precisa entre verdades absolutamente seguras y declaraciones infalibles, de una parte, y las manifestaciones, generalmente muy bien fundadas, pero no infalibles, sobre problemas actuales. De este modo conseguirá hacer oir su voz aun en los medios no creyentes. Además, la Iglesia no desdeña el diálogo con hombres prudentes y responsables pertenecientes a distintas confesiones y religiones, en el empeño de llegar a un conocimiento más claro de cuestiones opinables pertenecientes a la actualidad. La sociedad contemporánea, abierta y pluralista, ofrece a la Iglesia

nuevas posibilidades de colaborar en la formación de la opinión mundial, lo que no sucedía en épocas pasadas, cuando su acción quedaba más o menos restringida al ámbito católico. Es cierto que al cristiano que aún no ha llegado a la madurez de la fe y de la vida cristiana, esta sociedad pluralista, con la multitud de sus sistemas filosóficos y religiosos le crea muchos peligros; pero también lo es que le ofrece no pocas oportunidades de triunfo, con tal de que se empeñe en realizar fielmente su cometido de ser la «sal de la tierra» (Mt 5, 13). Quien se encierra en el *ghetto* no cuenta en la sociedad de hoy. La Iglesia puede entablar diálogo con el mundo y con todos los sistemas morales y filosóficos, siendo, como es, la «columna y fundamento de la verdad» (1 Tim 3, 15). Y puede mantener el diálogo con nobleza, porque respeta las «semillas esparcidas por el Logos» y toma en consideración todo esfuerzo sincero de la razón humana. La Iglesia no admite que se la equipare a cualquier otra religión, mas no por ello rehúsa el diálogo leal con la sociedad pluralista, precisamente en el campo de la opinión pública, donde no se trata directamente de las verdades reveladas. Ésta es, entre otras, la previa condición para que la Iglesia, en nuestros países, pueda servirse, junto con otros grupos sociales, de las emisoras ideológicamente neutras. Para que no resulte infructuoso el mutuo diálogo es indispensable que los cristianos que elevan su voz en medio de la sociedad contemporánea escuchen también lo que el mundo dice; de otro modo su voz no podría nunca levantar un eco. Pero es primordial condición el estar imbuidos del amor a la verdad; de otro modo nada valioso ni duradero podrían conseguir en esta sociedad tan confusa.

Una de las tareas de los *seglares* es ante todo la de contribuir a la formación de la opinión pública. El sacramento de la confirmación les encomienda la pública confesión de la fe. Dicha confesión, por su naturaleza, influye en la opinión, puesto que es el testimonio de su vida en la vida. Mas no basta el simple testimonio de la fe. El cristiano está llamado a trabajar en la formación de la opinión pública en una forma directa y consciente y con el empleo de las técnicas modernas.

Para influir acertada y eficazmente en la opinión es indispensable no sólo proyectar la luz de la fe hasta el fondo de la realidad, sino también poseer el conocimiento real de la vida económica, cultural y social. Con lo que se demuestra, una vez más, cuán oportuno es que la jerarquía y el laicado trabajen en colaboración. Así se completan mutuamente.

Cuán importante sea la contribución de los escritores católicos a la formación de una opinión sana se explica fácilmente con el ejemplo de la ayuda a los países en desarrollo y con la necesidad de crear una atmósfera propicia para la unión de los cristianos [49].

Muy notables y en verdad dignas de tenerse en consideración son las declaraciones de Pío XII acerca de la necesidad de una opinión pública «en el seno de la Iglesia (naturalmente en las cosas que son de libre discusión)», y de la colaboración de los publicistas en la formación de esta opinión pública. «No tienen por qué admirarse de esto sino aquellos que no conocen a la Iglesia o que la conocen mal. Porque ella, después de todo, es un cuerpo vivo y le faltaría algo a su vida si la opinión pública le faltase. Esta deficiencia provocaría censuras contra sacerdotes y fieles» [50].

Hoy, sobre todo, cuando la Iglesia se encuentra, frente a un mundo que cambia vertiginosamente, con la tarea excepcionalmente difícil de definirse y adaptarse, sería sumamente perjudicial el que no colaborasen todos —obispos, sacerdotes y seglares— en la formación de una opinión pública ajustada a la realidad. Esto supone un esfuerzo común tanto para llegar a un juicio claro sobre la situación concreta, como para lograr una exposición lo más atrayente posible de los datos recogidos: porque no hemos de contentarnos con que esos conocimientos necesarios queden encerrados en un pequeño cenáculo de responsables. La aceptación sincera de exigencias que, por más que tengan relación con la fe, no son, sin embargo, dogmas definidos, presupone, sobre todo en la sociedad pluralista y abierta de hoy, un eco poderoso en un vasto público. A esto se añade que a la Iglesia le interesa en gran manera una obediencia *inteligente*

A este respecto Pío XII nos ha querido prevenir contra dos extremos: contra «un mutismo servil y contra una crítica arbitraria» [51]. Para el desarrollo de la ciencia teológica ha sido útil y necesaria la diversidad de escuelas teológicas, que mutuamente se completan. De igual modo necesita la Iglesia, sobre todo en épocas de transición, de los *no conformistas*, es decir, de los descontentos, que no aceptan ni estiman como perfectamente bueno e intangible todo cuanto hasta el presente se ha practicado o tenido por opinión pública predominante.

---

49 *Arbeitstagung Et al*, pags 355-366.
50 Discurso al Congreso internacional de periodistas católicos, de 18 2-1960, cf AP (1950), 36
51 Disc cit , AP ibid

Estaría en un grave peligro la Iglesia, es decir, la predicación de la fe y el desempeño de su misión en el mundo, si tuviera que aceptar incondicionalmente todas las formalidades que las diferentes épocas han impuesto, como si se tratara del contenido de la revelación.

La historia nos ofrece ejemplos notables; entre otros el del cardenal Belarmino, quien, con gran provecho de la Iglesia y a despecho de la viva oposición de ciertos círculos, echó por tierra la falsa opinión pública de que la Iglesia tiene poder directo sobre lo temporal. De igual manera hoy la sociología pastoral, unida a la ciencia histórica, tiene ante sí un importante trabajo que debe acometer desapasionadamente o, mejor, con la única pasión del amor a la Iglesia y a la verdad; porque debe dejar en claro qué formas de la legislación, del sacerdocio y del culto no se adaptan a la situación actual y dificultan la plena recepción del mensaje de salvación de la Iglesia [52].

Son, por el contrario, inútiles, cuando no peligrosos, quienes, dándoselas de hombres modernos, quieren, a toda costa, ser en todo *no conformistas.* Juan XXIII pone en guardia a los periodistas católicos contra un grave peligro a que algunos se exponen de mostrarse disconformes e intolerantes con la disciplina común de la Iglesia, al paso que muestran una tolerancia que en realidad es indiferentismo, para con los errores actuales y las posiciones más peligrosas en los varios sectores de la vida pública, en la política, en las diversiones, en la literatura y en la práctica religiosa [53].

La intolerante disconformidad que desprecia y condena toda opinión adversa existe no sólo cuando se entiende torcidamente la adaptación misionera, sino también cuando se quiere mantener con tenacidad lo tradicional, a pesar de los esfuerzos de la autoridad eclesiástica para introducir algún cambio. Los mismos integralistas, que hasta ahora habían exigido una ciega obediencia a la letra, cuando convenía a su modo de ver, se han permitido una desenfrenada oposición a las reformas del concilio Vaticano II.

Véase a este respecto la disputa práctica de R. Rouquette [54] con un articulista anónimo que condena como fruto de fanatismo iconoclasta el deseo muy difundido de que se introduzca en la liturgia y en la santa misa el empleo moderado de las lenguas vernáculas [55].

52 Éste es uno de los temas principales de mis libros *Fuerza y flaqueza de la religión*, Herder, Barcelona ²1964, y *El matrimonio en nuestro tiempo*, Herder, Barcelona ²1965.
53. Cf. Discurso a los periodistas católicos italianos que participaron en su II Congreso, el 4-12-1960; AAS, 1961, pág. 1017.
54. *Le latin, langue de l'Église?*, en «Études», mayo 1961, págs. 253-255.
55. Cf., además, «La documentation catholique» 43 (1961), col. 593-603.

En las inevitables disputas sobre temas que tan de cerca y tan vivamente rozan con la autoridad de la Iglesia y la salvación de los hombres es muy comprensible cierta oposición entre las fuerzas que empujan adelante y el cariño a lo tradicional. La modesta manifestación de la opinión de diversos círculos facilita el conocimiento de la verdad y de las actuales necesidades. Ha de evitarse lo mismo un «mutismo servil que una crítica arbitraria» [56]. El concilio Vaticano II da las siguientes reglas fundamentales para la formación objetiva de la opinión dentro de la Iglesia: «Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen del mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aun al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Entiendan todos que en tales casos a nadie le está permitido reivindicar en exclusiva a favor de su parecer la autoridad de la Iglesia. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común» [56a]. Piénsese, por ejemplo, a este respecto, en la discusión sobre la necesidad del Estado religioso, el conflicto sindicalista en torno a la cuestión del «sindicato católico», la doctrina de la evolución, la teoría del origen de las especies, la paternidad responsable.

c) Los métodos para la formación de la opinión

Lo que acabamos de decir acerca de la formación de la opinión dentro de la Iglesia vale proporcionalmente en el campo cultural, social y político. El cristiano tiene que rechazar todo método de «lavado de cerebro», sugestión de masas, o coacción. Pío XII, en su encíclica *Ad apostolorum principis,* condenó de nuevo con toda energía los métodos *endocrinos* empleados por los regímenes totalitarios, el *consentimiento* arrancado poco menos que con violencia física y la coacción para obtener *confesiones* [57]. Para colaborar en la formación de la opinión pública en sentido cristiano es preciso poseer una «profunda sensibilidad cristiana que difunda con ame-

56 Pío XII, alocución del 17-2-1950.
56.a *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* art. 43.
57. Cf. AP (1958), 109.

nidad aquel "buen olor a Cristo" (cf. 2 Cor 2, 15) y dé a todas las cosas su tono exacto»[58]. El papa denuncia que, «con profunda pena, se encuentra a menudo en los periódicos y revistas con un tono acre, agresivo e inútilmente polémico». Al mismo propósito condena la «adulación, especialmente a personas que todavía viven»[59]. «El método cristiano quiere convencer noblemente, ofreciendo realidades, y atraer con argumentos, no con sugestiones»[60]. De igual modo se expresa Pío XII: el periodista católico «se guardará siempre de "hacer" la opinión; más bien ambicionará servirla»[61].

Lo que distingue la auténtica formación de la opinión pública de su creación por la fuerza es, ante todo, el respeto a la conciencia. Dicha formación se dirige al espíritu, al corazón, a la conciencia, mientras que la demagogia o la tiranía atiza las pasiones, o suprime, con el terror, toda libre manifestación. Si el noble proceder humano y la lealtad cristiana ha de poder luchar en buenas condiciones contra los equivocados métodos de otros sistemas, es evidente que los cristianos deben poner el mayor empeño en adquirir la vasta instrucción que semejante tarea exige»[62].

Juan XXIII subraya la consigna dada ya por León XIII: Quien desee que el publicista católico se consagre libre y decididamente a la formación de la sana opinión pública, debe preocuparse por asegurarle una buena posición económica y una remuneración correspondiente al importante servicio social que presta. Ello es tanto más verdad cuanto que, con razón, se confía en que las personas selectas, interesadas en la formación de la opinión pública, no den al aspecto económico una importancia capital[63]. Pío XII amonestaba así a la prensa católica: «Sepa mantenerse, con enérgica y altiva dignidad, inaccesible a todos los intentos directos o indirectos de corrupción. Tenga el valor, aunque sea al precio de sacrificios pecuniarios, de proscribir implacablemente de sus columnas todo anuncio, toda publicidad que atente contra la fe o la moral»[64].

d) Empleo metódico de los medios para formar las masas

«Prensa, radio, cine y televisión son, en nuestro tiempo, los medios de influencia en las masas. Son ellos, con mucho, los que forman la ideología y la opinión pública, tanto buena como mala»[65].

58. JUAN XXIII, l. c, pág. 1018.
59. L c. 60. Ibid.
61. Discurso a los periodistas católicos, de 18-2-1950; cf. AP (1950), 35.
62. Cf. JUAN XXIII, l. c., pág. 1015.
63. Ibid., pág. 1015.
64. L. c., pág. 34.
65 V. SCHURR, o c, pag. 200.

Los regímenes totalitarios de nuestro siglo han sabido emplear sin escrúpulos y con el mayor refinamiento esos medios de influencia, para seducir a las masas en beneficio de las propias ansias de poder y de las propias ideologías.

Los métodos del cristiano son de muy diferente especie. Pero sabiendo que dichos medios de influencia vienen de Dios, quien los destina al bien, debe emplearlos resuelta y sistemáticamente para la formación de una sana opinión pública. Para ejercer una acción provechosa sobre el hombre es indispensable tomar todos los caminos para llegar hasta él, y además conocer íntimamente no sólo lo bello, bueno y verdadero, sino también el corazón humano. No se llega a formar la opinión únicamente por la información directa, ni por el editorial, ni por el comentario; también contribuyen a ello el film recreativo, las radiaciones teatrales y, sobre todo, el respeto a la verdad y al interlocutor, y el empleo apropiado del lenguaje y del arte.

La experiencia demuestra que en el estado presente de la sociedad hay por lo menos una tendencia a un malsano uniformismo y a eliminar la personalidad del lector, del oyente o del espectador. Es, pues, imprescindible despertar el sentido crítico del público y educarlo metódicamente.

Sobre la delicada cuestión del grado en que los responsables de formar la opinión pública puedan servirse del conocimiento y método de la psicología de las masas, baste aquí esta respuesta somera: hay que buscar al hombre en donde esté, para elevarlo progresivamente hasta el plano ideal que le corresponde. Pero esta elevación no será correcta, ni ofrecerá probabilidades de buen resultado, sino respetando la vocación de todos los hombres. Si se quieren emplear en servicio del bien los modernos medios de comunicación, será preciso aprender el arte modesto pero noble de hablar a las masas. «Es claro que la televisión, lo mismo que la prensa, la radio y el cine ejercen un influjo sobre la masa. Pero estos modernos medios de información, en manos de una persona consciente y responsable, se tornan en una valiosa ayuda para modelar una sana personalidad»[66].

Los medios de formación de la masa tienen un efecto pasajero, de ahí que no baste un único esfuerzo; lo decisivo será entonces conjugar constantemente el empleo de todas las fuerzas La noticia de un periódico, un film, una emisión televisada no producen

66 K TH SCHULZ, *Das Weltfenster,* Berlín 1959, pág 15

muchas veces su impacto victorioso sino mediante un diálogo posterior que sitúe el suceso en el ambiente inmediato de los lectores, oyentes o espectadores. Así, además de una reflexión crítica personal, se ejercita el arte de la conversación sobre lo que se ha leído, visto o escuchado.

2. *Los medios de difusión al servicio de la fe y la moral*

«Se ha dicho que si san Pablo viviera hoy, se haría periodista... Por lo menos se habría valido en la más amplia medida de esta fuerza poderosa para la difusión de sus ideas» [67]. La Iglesia considera los medios modernos de difusión desde su propio punto de vista, «porque ella misma, más que ningún otro, ha de transmitir a los hombres un mensaje universal de salvación» [68]. Puesto que la Iglesia debe transmitir a todos los hombres y pueblos el mensaje de salvación, tiene el deber de emplear lo mejor posible los medios que para su misión le depara la divina providencia. «A la Iglesia corresponde el derecho natural de usar y poseer todos los instrumentos de este orden en cuanto sean necesarios o útiles para la educación cristiana de las almas y su salvación» [69].

Es claro que para ello se requieren abundantes recursos materiales. Pero es indispensable que los cristianos reconozcan en su totalidad sus deberes en la vida pública y empeñen sus energías espirituales que les aseguran un influjo preponderante en el campo de los medios modernos de adoctrinar a la masa.

Las técnicas de difusión deben servir también a la predicación directa del mensaje de salvación y de la moral cristiana; tanto más cuanto que son sumamente aptos para hacer pasar a la vida corriente las enseñanzas de la Iglesia referentes a fe y costumbres. Es, pues, un deber de los seglares instruidos colaborar solidariamente con el clero, «dejar sentir la presencia influyente del mensaje evangélico en todas las capas de la sociedad, mediante estos medios modernos, y sanear de tal manera el ambiente que pueda crecer y desarrollarse vigorosamente la vida de la gracia» [70].

Sería casi insensato el lamentarse sobre los peligros que para la fe y las costumbres entrañan estos instrumentos, si no se hiciera todo lo posible para transformarlos en portadores del mensaje de

67. *Pie XI et la presse,* París 1936, pág. 135.
68. Pío XII, *Miranda prorsus,* AP, 1957, pág. 137
69. *Decreto sobre los medios de comunicación social,* art. 3 y 17.
70. V. Schurr, o. c, p 200.

salvación, y en propagadores del bien y de la belleza. El mayor peligro que amenaza a la fe y la vida cristiana, también en este campo, es la ausencia de los cristianos y del testimonio de su vida. Estos instrumentos de comunicación, que en la actualidad alcanzan a casi todos los hombres, por su constante acción, pueden ejercer un influjo insospechado, ora para educar, ora para pervertir. Porque por ellos se puede presentar el bien y la virtud en todo su valor y con toda su atrayente hermosura; pero también se puede revestir el mal y la mentira de un falso brillo, mediante el sonido, la luz y la imagen. Por ellos el espíritu puede remontarse por encima de los sentidos hasta Dios; pero también puede quedar aturdido por la embriaguez de los sentidos. Sería, pues, una falta imperdonable que los cristianos abandonaran perezosamente estos instrumentos a las fuerzas de las tinieblas. Nunca se había dispuesto en el mundo de una voz tan vasta y poderosa para propiciar la mutua inteligencia entre los pueblos, la paz y la solidaridad. Los cristianos y todos los hombres de buena voluntad tienen ante sí la grave responsabilidad de que las técnicas de difusión se destinen a proclamar el mensaje de la verdadera paz, de la bondad, de la pureza, de la nobleza. Y esa proclamación ha de ser tan rotunda y fidedigna que cualquier intento de propaganda al materialismo, al egoísmo, al odio entre pueblos quede al descubierto y frustrado. El solo hecho de que existan estos medios debería sacudir la pereza de los buenos, pues «Judas no duerme». Conforme a un dicho antiguo, la lengua ha causado más muertes que la espada. La mentira y la seducción, en alas de las técnicas de difusión, pueden ser tan mortíferas como los tanques blindados y los bombarderos (Pío XII).

3. *Los que han sido llamados para anunciar lo bello, bueno y verdadero*

El ministerio sacerdotal ha gozado siempre en la Iglesia de una estima excepcional. El sacerdote ha de ocuparse directa e inmediatamente en la predicación de la buena nueva y en la administración de los sacramentos. Pero la situación del mundo moderno nos muestra cada vez con mayor claridad cuán necesario es que esa buena nueva penetre en la vida corriente. Y para ello se requieren hombres y mujeres especialmente dotados, que sepan manejar también esos instrumentos de comunicación.

Quienes difunden el bien, la verdad y la belleza son también acreedores a que su profesión, conforme a la gran importancia

que tiene para la sociedad humana y la Iglesia, goce de una estima correspondiente. Las sanas costumbres profesionales y el público reconocimiento a los que propagan la verdad y la belleza son un fácil preservativo contra el culto indigno a las estrellas de cine y a los héroes del deporte. Sería obra infructuosa lamentarse por el culto casi idolátrico tributado a ciertas estrellas del cinema, si no se rindiera el merecido honor y reconocimiento a los actores y actrices que representan verdaderamente la belleza y la bondad [71]. Estos medios modernos de comunicación han dado origen a nuevas profesiones o han dado nuevas posibilidades y aplicaciones a las ya existentes. Pero con frecuencia cristianos en general celosos, han cedido en este respecto el campo a otros. Es una urgente necesidad destacar la gran importancia de las diversas funciones del publicista, del editor, de los productores de arte para el cine, la radio y la televisión, de organizadores de programas y otros; es preciso también ayudar a descubrir las vocaciones para estas profesiones y fomentarlas. Personas de fe profunda, bien instruidas en ella, y competentes en su profesión, hasta dominarla perfectamente, pueden, a las veces, ejercer una acción tan eficaz como la de un celoso sacerdote. Así, por ejemplo, el film que presentare fidedigna y discretamente el triunfo de la vida cristiana equivaldrá a una predicación de gran alcance [72].

Por los grandes riesgos que semejantes profesiones traen consigo, los artistas y publicistas y demás profesionales de este ramo tienen derecho a una dirección espiritual muy esmerada.

4. *Distracciones, organización del tiempo libre y parquedad*

La técnica moderna deja al hombre más tiempo para el ocio, cuando sabe guardar la moderación en sus aspiraciones materiales. Los modernos medios de distracción facilitan el aprovechamiento decoroso del tiempo libre, ya para descanso y diversión, ya para ampliar la cultura, siempre con la condición de no recibir pasivamente cualquier entretenimiento prefabricado, sino, por el contrario, elegir con espíritu libre y diligente.

Los tres grandes preceptos de la moral individual en relación con los medios colectivos de diversión son del tenor siguiente: 1. Escoger con discernimiento; 2. Recibir con discernimiento; 3. Limitar el uso con cristiana libertad.

71 Los papas han manifestado repetidas veces ese aprecio. Cf AAS, 51 (1960), 1014
72 A Kochs, *Film*, en *Lexikon fur Theologie und Kirche*, 2.ª ed, col. 129ss

Primer principio: Es indudable que, en lo que respecta al alimento del espíritu, existe obligación, de suyo grave, de preferir, en lo posible, aquello que favorece el desarrollo religioso y moral, y de alejar cuanto pone en peligro la fe y las buenas costumbres. Las prescripciones de la Iglesia a este respecto obligan en conciencia.

Este principio generalísimo, sostenido siempre por la moral cristiana, proviene directamente del destino del hombre, de su dignidad, de los peligros a que constantemente está expuesto, así como del valor intrínseco y absoluto de la fe y de la virtud. La Iglesia lo aplica muy expresamente a los medios modernos de difusión. En su código canónico amonesta, y no sólo como legisladora, sino también con su autoridad docente: «La licencia que alguien obtenga de ningún modo lo exime de la prohibición impuesta por el derecho natural de leer libros que le produzcan próximo peligro espiritual» [73]. Lo que aquí se dice de libros se entiende igualmente de la lectura regular de periódicos o revistas peligrosas.

La institución de comisiones de *censura de cine*, ordenada por la Santa Sede, es una manifiesta aplicación del principio que prescribe al cristiano evitar cuanto significa próximo peligro para la fe y las buenas costumbres. Por eso es indispensable ayudarle a informarse. La Iglesia apela a la responsabilidad personal de cada uno y le ayuda con su información: «Los destinatarios todos de la información, lectores, espectadores y oyentes... deben cuidar de informarse oportunamente sobre los juicios o criterios de las autoridades competentes en esta materia y de seguirlos según las normas de una recta conciencia» [74].

Hablando de los deberes del radioescucha, dice expresamente Pío XII: «El primer deber de quien escucha la radio es el de una cuidadosa selección de los programas. La transmisión radiofónica no debe ser un intruso, sino un amigo que entra en el hogar, consciente y libremente invitado. ¡Desgraciado quien no sabe escoger los amigos que introduce en el santuario de la familia!» [75]. Y de la televisión dice: «Es verdad que *modicum fermentum totam massam corrumpit* (Gal 5, 9). Si, pues, en la vida física de los jóvenes un germen infeccioso puede impedir el desarrollo normal del cuer-

73. Canon 1405, § 1.
74. *Decreto sobre los medios de comunicación social*, art. 9; cf. Pío XII, *Miranda prorsus*, AP (1957), 145.
75. Ibid., AP, pág. 145

po, ¡con cuánta mayor razón un elemento negativo permanente en la educación puede comprometer su equilibrio espiritual y su desarrollo moral!... La santidad de la familia no puede ser objeto de compromisos, y la Iglesia no se cansará... de trabajar con todas sus fuerzas para que este santuario no sea profanado por el mal uso de la televisión» [76].

Quien sólo compra libros en librerías responsables o sólo lee libros de bibliotecas católicas, quien sólo va a cines de los que sabe que están excluidos los films no recomendables, ya cumple con una parte importante del deber de escoger bien... Pero aún le falta escoger lo que sea apropiado para él.

> Lo que para alguien puede ser peligro próximo en la fe o en la moral depende no sólo de la naturaleza del objeto, sino también de la madurez moral y de la fuerza de resistencia de cada uno.

Sobre este hecho se basa la diversa clasificación del cine. Habrá cintas aptas sólo para personas de juicio maduro, de ningún modo para jóvenes aún en formación. Lo que puede dar ocasión a útiles discusiones en un público instruido, puede, por el contrario, ser muy peligroso para personas no preparadas para presenciar tal proyección. Cada cual está, pues, obligado a preguntarse qué cosa le será provechosa en su estado actual. Para los niños y adolescentes son los padres los primeros responsables de que en sus manos no caigan sino buenas lecturas, aptas para su edad, que no presencien sino películas recomendables, y de que no asistan indistintamente a toda clase de emisiones de radio o televisión. Pío XII advierte que todo esto, así como también la moderación en el empleo de la televisión, «pesa como un grave deber sobre la conciencia de los padres y de los educadores» [77].

Quien esté seguro de que una cinta reprobada por la censura eclesiástica no le causa peligro alguno, no está obligado, por lo menos ante la moral individual, a abstenerse de verla. Suponiendo que tenga un *motivo noble y elevado,* podrá presenciarla. Pero antes deberá *examinar sus obligaciones sociales de conciencia;* deberá preguntarse si no va a escandalizar, si no va a dar ocasión de pecado a los «débiles» de que habla san Pablo en 1 Cor 10. Nunca debe disociarse la moral individual de la moral social. Todos deben

76. Ibid.
77. Ibid., pág. 147; *Decreto sobre los medios de comunicación social,* art. 10.

contribuir, según sus fuerzas y conforme a las circunstancias, aun renunciando a ciertas libertades, a que la indispensable lucha de la Iglesia contra la mala prensa y los malos cines y demás peligros públicos, alcance los apetecidos objetivos.

El productor de mala prensa y de malas cintas estima cada moneda que se le paga como un voto a su favor.

La cuidadosa elección es un *deber de suyo grave.* Pero sólo serían ocasión de peligrosos desasosiegos el querer encontrar pecado grave en toda negligencia pasajera. El mayor peligro de hoy, y que ha de alejarse a todo trance, está indudablemente en la falta general de selección. La asistencia ocasional a una representación cinematográfica desaconsejable no perjudica tanto como la asistencia regular a las que ofrecen un concepto del mundo exclusivamente temporal, aun cuando no hubiera en ellas elementos claramente malos. La lectura esporádica de alguna revista frívola no trae generalmente serio peligro. Pero el conservar y leer constantemente periódicos y revistas filosófica y moralmente dudosos, constituye para la mayoría un peligro muy serio. Una necesidad ineludible, fundada en motivos profesionales o políticos, u otros, o una finalidad apostólica, pueden convertir un peligro próximo en remoto, con tal que al mismo tiempo se empleen todos los medios de preservación religiosa y moral y no se descuide la conservación del espíritu cristiano.

Lo decisivo es tener siempre la voluntad general de no hacer nada sino por un buen motivo. Con esta disposición de ánimo se llegará, por ejemplo, a interrumpir una lectura desde que se advirtiera que es inútil o peligrosa. Cuando, por inadvertencia, alguien se halla ante una película impropia distraerá su atención tan luego como se dé cuenta de que no puede seguir fijándose en ella sin daño espiritual o sin peligro de recibirlo. Y en los casos más graves, en señal de pública protesta, se marchará.

> Segundo principio: No es suficiente llegar de caso en caso y, tal vez, con ayuda de otros, a una acertada elección de lo que ofrecen los medios de difusión: es igualmente fundamental el deber de empeñarse por adquirir discernimiento personal en el uso de estos medios.

El cometido del director espiritual en relación con las técnicas de difusión, así como el deber moral de cada uno respecto de sí mismo, puede compendiarse en estas tres palabras: «*formación,*

orientación, vigilancia» [78]. En esta época de sociedad pluralista, la simple preservación significaría hallarse fuera de la realidad. «La finalidad del trabajo del cine y televisión católicos —dice monseñor Kochs— es formar católicos maduros, con una conciencia clara y un juicio acertado. Los millones de conciencias así formadas e ilustradas irradiarán de suyo sobre los mismos medios de obrar sobre la masa» [79].

No sólo en la elección del libro, del film o del programa, sino también en la lectura, en la audición, en el espectáculo el cristiano se rige por aquellas palabras del apóstol: «Probadlo todo; retened lo bueno» (1 Tim 5, 21). El cristiano, lee, oye, contempla *siempre vigilante.* Se conserva siempre dueño de sí y de sus reacciones, y por eso toma muy en serio a su interlocutor [80].

La presencia de las técnicas de difusión y su múltiple irradiación en la sociedad pluralista constituyen un saludable acicate a la labor encaminada a que todo cristiano adquiera ese tan indispensable discernimiento. Esto significa evidentemente que, aprovechando el desarrollo, madurez e inteligencia de cada uno, es necesario un *esfuerzo solidario* de los miembros de la familia, de los componentes de la parroquia, de los cristianos que leen una misma prensa, asisten a las mismas películas y siguen los mismos programas de radio y televisión. Cada vez aparece más claro que la adquisición del discernimiento, la formación del hombre maduro es fruto del esfuerzo común. Éste es un trabajo urgentísimo que corresponde al hogar doméstico, a la parroquia, a la escuela y al apostolado seglar; y es lástima que esto no sea bien comprendido en todas partes [81]. Los mismos medios de difusión hay que orientarlos al servicio de esta educación. «Mientras que arrastrados por su pendiente natural, prensa, radio, cine, televisión tenderían a favorecer las reacciones de la masa y a reducir la opinión pública a un conformismo ciego y dócil de pensamiento y de juicio, es, por el contrario, posible —y en consecuencia, necesario— que, en manos de hombres conscientes de sus graves responsabilidades, estos medios de difusión se conviertan en instrumento de una sana formación de la personalidad del lector, del oyente y del espectador. No es exagerado

78. Card. URBANI, *Il pensiero della Chiesa sulle tecniche diffusive delle idee,* en «Orientamenti pastorali» 8 (1960), n.º 4, pág. 6.

79. *Ettaler Arbeitstagung,* Paderborn 1961, pág. 259s.

80. Véanse las pertinentes explicaciones de A. WINKLHOFER sobre la teología de la lectura en *Ettaler Arbeitstagung,* l. c., págs. 250-257.

81. Cf. E. WASEM, *Presse, Rundfunk, Fernsehen, Reklame padagogisch gesehen,* Munich-Basilea 1959

decir que el futuro de la sociedad moderna, la estabilidad de su vida interior, dependen en gran parte del mantenimiento del equilibrio entre la potencia de las técnicas de difusión y la capacidad de reacción personal de los ciudadanos... Es importante, en nuestros días, que se forme cuidadosamente el sentido crítico de los jóvenes en la edad en que se abren a la vida cívica y social. No ciertamente para halagar un gusto por la crítica... sino más bien para enseñar a vivir y a pensar como hombres en un mundo donde los medios de difusión de las noticias y de las ideas han logrado una fuerza persuasiva tan avasalladora. *Saber leer un periódico, juzgar un film, criticar un espectáculo;* saber, en una palabra, conservar las riendas de su juicio y de sus sentimientos contra todo aquello que tienda a despersonalizar al hombre, se ha convertido en una exigencia de nuestro tiempo» [82].

> Tercer principio: La preservación o recuperación de la independencia moral de la persona, además de la buena selección, exige imperiosamente poner un límite al uso de estos medios [82a].

Muchos sociólogos caracterizan al mundo occidental de hoy con estos duros términos: «sociedad de consumidores». Una hábil y poderosa propaganda comercial y los medios de difusión dominados o influenciados por ella, consideran a los individuos y agrupaciones, en primer término, como a consumidores, y tratan de hacérselos tributarios. La inundación de atractivos, el ruido de los motores de la sociedad técnica, la prosa del trabajo en serie, la caza a los kilómetros al fin de semana y por último la insistente oferta de novedades y diversiones hacen que el hombre moderno no pueda fácilmente poseerse a sí mismo, ni entrar en reflexión consigo, ni meditar con serena libertad sobre el significado de las cosas y acontecimientos. Por lo cual debe guardar la medida muy conscientemente aun en las ofertas utilizables.

Ha de reservarse también su tiempo para la oración, la meditación y la lectura reflexiva de algún buen libro. Aun cuando no hubiera que hacer ningún reparo serio al contenido de las revistas gráficas, a las cintas de los anuncios en el cine, de las emisiones de televisión y de cosas análogas, todavía conservan su valor las palabras del apóstol relativas a la libertad: «Todo me es lícito,

82. DELL'AQUA, l. c., «Cathedra», pág. 231s.

82a. *Decreto sobre los medios de comunicación social,* art. 10.

pero no todo es conveniente; todo me es lícito, pero yo por nada me dejaré dominar» (1 Cor 6, 12). La libertad de los hijos de Dios, comprada al caro precio de la sangre de Cristo, exige siempre el precio de una libre renuncia.

Las mejores ocasiones para ello se encuentran en la necesaria o conveniente atención al prójimo. Por la noche, el esposo no se enfrascará en las noticias de deporte, cuando la esposa o los hijos buscan la distracción común o la conversación sobre temas urgentes. Hay que renunciar a escuchar la radio, si ello perturba a los demás; y así muchas cosas por el estilo.

Los sacerdotes y religiosos, y en general todos aquellos que de modo especial han sido llamados a dar testimonio de plena libertad para servir al Señor y al amor, han de guardar una medida más estricta, no sólo en la elección de lecturas, de cines, de programas de televisión, sino también en la moderación. De lo contrario, no podrían satisfacer a las exigencias de su vocación. Con esa renuncia ejemplar prestan el mejor servicio al mundo que los rodea. Ellos y cuantos elevan su aspiración a formar parte de la aristocracia espiritual, deben, por su ejemplo, hacer ver a la humanidad de hoy la actualidad de este deber.

5. *Los medios de difusión han de ser vigilados*

Los medios de difusión son potencias de primer orden. Toda la sociedad, y en último término la Iglesia y el Estado están inmediatamente interesados en su empleo. Hemos establecido el principio de que quien se sirve de ellos debe saber escoger.

Pero es claro que no todos pueden hacerlo perfectamente. Además, el mal no tiene los mismos derechos a la libertad que el bien. Así se plantea esta cuestión: ¿Quién protegerá a los que corren peligro, a los débiles, y sobre todo a la juventud, contra los peligros que los amenazan por parte de estos medios de difusión? ¿Quién tiene el derecho y el deber de inspeccionar estos medios de difusión? La respuesta de la Iglesia subraya la necesidad de un trabajo de colaboración: «Solamente un interés solidario y positivo por los medios técnicos de difusión y por su recto uso, así de parte de la Iglesia como del Estado y de los profesionales, permitirá a tales medios llegar a ser instrumentos constructivos de la formación de la personalidad de quien los usa» [83].

83. Pío XII, *Miranda prorsus*, AP, l. c. (1957), 139s.

a) Vigilancia personal y por parte del Estado

Principio: Conforme al principio de subsidiaridad corresponde al Estado, en definitiva, la preservación del bien común. Pero en primer término corresponde la responsabilidad del buen uso de esos medios de publicidad a sus administradores, a cada uno en particular y, especialmente, a todos juntos como grupo profesional.

«Cualquier menosprecio de esta responsabilidad personal representaría para el Estado una falta contra la natural estructura de la comunidad» [84]. El primero a quien corresponde por propia responsabilidad, al presentarse al público, servir al bien, y no poner en peligro la fe ni la moral de los débiles, es al publicista y al artista. Desgraciadamente se falta mucho a esta natural responsabilidad. Por eso se ha recurrido a la *inspección personal, mediante los grandes grupos profesionales,* que quisieron adelantarse a una posible limitación demasiado estricta impuesta por la censura estatal.

El *Hays Office* fue el que primero abrió el camino como Instituto de autovigilancia de los productores de películas. Hoy existen en muchos países órganos de vigilancia, costeados por la industria del cine, la mayoría con la colaboración de los representantes de las más notables agrupaciones culturales y sociales del país, sin que falten los representantes de la Iglesia. Más tarde las empresas de radio y televisión de países enteros, en íntima colaboración con los organismos culturales, estatales y eclesiásticos establecieron también reglas fundamentales de autoinspección. También las editoriales de revistas gráficas se han determinado a ejercer ellas mismas cierta inspección, según determinados principios morales.

Indudablemente la auténtica solidaridad de un grupo profesional que se esfuerza en el reconocimiento general de un mínimo de obligaciones morales es digna de gran aprecio. Ya dijo Pío XII: «Nuestro predecesor, de feliz memoria, y Nos mismo hemos alentado las intervenciones preventivas de los grupos profesionales» [85]. Por desgracia, la vigilancia privada no alcanza siempre el grado deseable y necesario de seguridad contra peligrosos abusos. De ahí que los grupos profesionales no deben rechazar la inspección superior del Estado.

84. A. K. Ruf, O. P., *Selbstkontrolle des Fernsehens*, en *Fernsehen unter Kontrolle* (4.° anexo a Becker-Siegel), Francfort 1960, pág. 79.
85. *Miranda prorsus*, AP, l. c., pág. 139.

Los principios de censura privada de la televisión, adoptados en muchos países, se mantienen en un nivel satisfactorio, y presentan un breve compendio de la moral natural, con lo que se puede reconocer el notable influjo de la doctrina moral cristiana[86].

La inspección privada de la radio y televisión, por la naturaleza de las cosas, presenta mayores exigencias que los demás medios de comunicación, sobre cuya calidad puede uno más fácilmente orientarse de antemano. «La radiotelevisión debe advertir claramente que está destinada principalmente para espectadores en el propio hogar, y que, por consiguiente, entra como huésped en casa de quien hospeda»[87].

En cuanto parezca necesario, el Estado debe ayudar a los grupos profesionales en la aplicación de los principios. En todo caso, siempre que la inspección privada falte gravemente a sus obligaciones, el Estado debe intervenir y garantizar ante todo la protección de la juventud. «La autoridad civil está obligada a vigilar los medios de difusión; mas tal vigilancia no puede limitarse a la defensa de los intereses políticos, sino que tiene el grave deber de salvaguardar la moralidad pública, cuyas primeras y fundamentales formulaciones son normas de la ley natural, que, como dicen los Sagrados Libros, está escrita en todos los corazones (1 Thes 5, 21s). La misma vigilancia del Estado no puede considerarse como una injusta opresión de la libertad del individuo, porque se ejercita no en el ámbito de la autonomía personal, sino en una esfera social, cual es esencialmente la difusión»[88]. Es evidente que el Estado no debe limitar arbitrariamente la libertad de la prensa. Mientras más conscientes y responsables sean las fuerzas extraestatales de la sociedad, tanto menos motivos tendrá la autoridad para intervenir.

b) Censura por parte de los distribuidores y de la opinión pública

La sociedad entera está interesada en que los medios de difusión fomenten una atmósfera sana. Lo primero que se pide a quienes por su profesión han de propagar el bien del espíritu, es buena selección y buen asesoramiento. La venta de libros y la distribución de películas no son un simple negocio, sino profesiones de gran

86. Véanse los principios programáticos de la televisión alemana, norteamericana e italiana en *Fernsehen unter Kontrolle? Grundsatze des Sendens und Sehens* (4.° anexo a BECKER-SIEGEL), Francfort 1960, págs. 92-134

87. Del prólogo del Código de televisión de la National Association of Radio and Television Broadcasting, en *Fernsehen unter Kontrolle?*, pág 98

88. Pío XII, *Miranda prorsus*, AP, l. c, pág. 139

responsabilidad. Si de todo traficante y negociante debe esperarse que responda por la calidad de la mercancía, con mayor razón debe exigirse de quienes reparten los bienes de la cultura un apropiado asesoramiento a sus clientes.

Por el papel sumamente importante de intermediario que desempeña el librero católico, y en atención especialmente a su difícil situación económica, no convendría desdeñar sus servicios, aun cuando en un caso particular no fueran necesarios.

Faltan gravemente contra la moral profesional los distribuidores de películas que no alquilan las películas de valor sino a quienes las aceptan todas, buenas y malas, en bloque. El empresario de cine quiere no sólo proyectar buenas películas aisladas, ante todo quiere responder de la buena calidad de todas las películas que proyecta. Así que, cuando la ley no lo prohíbe, por necesidad podrá aceptar el compromiso de recibir lotes enteros, cuando se le garantice que entre las cintas que se le entregan no hay ninguna rechazada por la censura católica.

Son de gran importancia las reseñas técnicas de libros, cintas cinematográficas, emisiones de radio y televisión, con las que los diversos medios de comunicación pueden prestarse un mutuo servicio. Así se ha visto cómo la radio y televisión, a las que se pudo temer como peligrosos competidores de la prensa, al hacer la reseña de libros, han contribuido no poco a la difusión de los de valor. La reseña competente y regular de las películas en revistas y periódicos estimula la crítica personal de los cineastas y puede fomentar mucho el buen cine. La reseña de las emisiones de televisión en los diarios y revistas llega regularmente demasiado tarde. Aunque nunca es demasiado tarde para emitir un juicio crítico. Una buena reseña sirve no sólo al público, sino también a los artistas y a los programadores.

Lo primero que ha de exigirse a la reseña es la veracidad y la justicia. Pero nadie puede juzgar rectamente lo que ignora. Reseñar un libro sin haber leído por lo menos las partes más notables sería una indignidad. Y si la reseña se limita a generalidades que nada signifiquen, el lector buscará en vano el servicio deseado. Y si el redactor de la reseña toma posición en pro o en contra de lo que ignora se hace culpable de grave negligencia, y, dado el caso, está obligado a reparar los daños espirituales y materiales que haya causado, por lo menos en la medida en que ello le sea posible.

Un factor decisivo de selección es la opinión pública. Cada uno

puede, en la esfera de lo que conoce, recomendar un buen libro, un buen film, silenciar lo que no tiene valor y desaconsejar lo malo. La exploración de la opinión nos dice que ésta es absolutamente eficaz. Las cartas de los lectores a la redacción del periódico, a la revista, a la empresa de radio y televisión es para los redactores y programadores responsables, y conforme a las razones del juicio emitido, un eco valioso, un estímulo a trabajar mejor, una ocasión para reflexionar sobre las faltas cometidas»[89].

c) Prescripciones de la Iglesia

En este capítulo hemos reproducido con gran cuidado los principios y prescripciones de la Iglesia. Porque indudablemente tenemos en ellas un ejemplo de sacerdocio abierto al mundo, constructivo y de amplios horizontes. Es verdad que no podrá alcanzar toda su eficacia mientras no halle reflejo local en mayor escala que hasta aquí. Las prescripciones de los papas son expresión de la cristiana libertad de espíritu, y al mismo tiempo de la responsabilidad ante los débiles y los que se encuentran en peligro.

La Iglesia ilumina las conciencias exponiendo claramente los principios, pero conoce bien la necesidad de las instituciones. Por eso ha creado numerosos organismos que estudian, a escala nacional e internacional, los problemas que atañen a los medios de comunicación, trabajan en la formación de la opinión pública, trazan la pauta y toman las medidas para fomentar el bien.

Las determinaciones de la Iglesia, por ejemplo en la censura de cine, son tan condescendientes que ofrecen y dejan todavía margen a la *responsabilidad personal. Lo cual no significa, sin embargo,* que no tengan carácter obligatorio; muy al contrario[90]. Cuanto más condescendiente es una ley o prescripción, tanto más fácil es cumplirla.

Recientemente se ha señalado la enorme diferencia entre las prescripciones eclesiásticas referentes a cine, radio y televisión y la prohibición de los libros. No se puede negar la diferencia. Para entenderlo basta observar que las normas sobre censura de libros, vigentes hasta 1966[91], en muchos puntos reflejan la adaptación a una sociedad inactual, cerrada, mientras que las prescrip-

89 Sobre la importancia del apostolado común respecto de los medios de difusión, cf. las acertadas reflexiones de V Schurr, o. c, págs 200 310.
90 Vide supra
91. Cánones 1384-1405.

ciones referentes a los nuevos medios de difusión están directamente orientados hacia la sociedad de hoy, abierta y pluralista. No hay que extrañarse de que la autoridad eclesiástica haya llegado a esta misma consecuencia y decidido considerar el índice de libros prohibidos como una institución perteneciente al pasado. Ya en los años anteriores al concilio Vaticano II se había ido perfilando en la conducta de cristianos conscientes un nuevo derecho consuetudinario orientado a la información constructiva sobre cine, radio y televisión. En tiempos de transición hay que atenerse al principio fundamental de que «la costumbre es el mejor intérprete de la ley»[92].

6. *El nuevo estado de conciencia creado por los órganos de difusión*

La fuerza de plasmación de los medios de difusión plantea problemas a la psicología moral, en cuya solución se empleará aún mucho tiempo. Para ir aclarando el asunto, se pueden apuntar aquí dos aspectos: los medios de difusión, sobre todo las revistas ilustradas, el cine y la televisión modelan un tipo de hombre totalmente orientado hacia la intuición. En consecuencia, la enseñanza pedagógica de la moral ha de esforzarse en hacer *más intuitivos* que en lo pasado *los motivos de la acción.*

El sacerdocio ha de aprender del evangelio y del modo de actuar de las técnicas de difusión un lenguaje apropiado al hombre moderno. La unión tan característica entre la palabra y la imagen, propia de estos métodos, *puede ayudar grandemente a la renovación litúrgica* Porque el sacramento realiza en forma típica la unión entre la palabra y el signo. Así, por ejemplo, la mejor película no consigue agradar del todo si no está hablada en la lengua del espectador. Por lo demás, la Iglesia está procediendo con amplitud a la adaptación necesaria.

J. M. Naumann, *«Majestat» Leser entscheidet? Ein ernstes Wort an die Verantwortlichen,* Augsburgo 1951.
E. Dovifat, *Zeitungslehre,* 2 tomos, Berlín ³1955.
C. Maier, *Buch und Seelsorge,* Friburgo de Brisgovia 1956.
C. B. Angele, *Die Botschaft des Materialismus in der illustrierten Presse von heute,* en «Der Seelsorger», 27 (1957) 229-236.
M. Galli, *Um die Aufgabe einer katholischen Presse,* en «Orientierung», 21 (1957) 251-254.
W. Geiger, *Gedanken zu einem neuen Presserecht,* en «Stimmen d. Zeit», 163 (1958/59) 167-184.

92. Canon 29

K. ZIESEL, *Das verlorene Gewissen. Hinter den Kulissen der Presse, der Literatur und ihrer Machtträger von heute,* Munich [7]1960.
R. SCHILLING, *Kommentar zum Schund- und Schmutzgesetz,* Darmstadt [2]1961.
L. KOEP, *Kirchliche Bücherarbeit im katholischen Deutschland,* en «Stimmen der Zeit», 162 (1958) 440-457.
B. RANG, *Öffentliche Büchereien und christliche Verantwortung,* en «Stimmen der Zeit», 162 (1958) 339-351.
O. ROEGELE, *Öffentliche Meinung und Presse,* en «Hochland», 51 (1959) 254-276.
K. FORSTER, *Die Funktion der Presse im demokratischen Staat* («Studien und Berichte der Kath. Akademie in Bayern», cuaderno 5), Munich 1958.
C. LEDRÉ, *Histoire de la Presse,* París 1958.
O. ROEGELE, *Öffentliche Meinung und Presse,* «Hochland» 51 (1959) 254-267.
K. KRAUS, *Untergang der Welt durch schwarze Magie,* Munich 1960.
«Lebendige Seelsorge» 11 (1960), cuaderno 8, *Seelsorge und Presse* (con la colaboración de O. B. ROEGELE, J. RUSSWURM, M. DELFORGE, E. WASEM, V. SCHURR).
W. BECKER, *Das Gesetz über die Verbreitung jugendgefährdender Schriften in der Neufassung vom 21.3.1962,* Hamm 1961.
F. RENNHOFER, *Bücherkunde des katholischen Lebens,* Viena 1961.
A. BLANCH, S. I., *Un caso de conciencia literario,* «RazFe», 773 (1962) 641-648.
VI Congreso mundial de la Prensa católica, 6-10 julio 1960, Santander-Madrid, Junta Nac. de la Prensa Católica, 1961.
J. BLAJOT, S. I., *Dimensión religiosa de la literatura,* «RazFe», 788-789 (1963) 247-258.
A. BÖHM, *Staat und Presse,* en «Die neue Ordnung» 17 (1963) 249-262.
J. ITURRIOZ, S. I., *Persona e información,* «RazFe», 795 (1964) 357-368.
P. ROTH, *Die Funktion der Presse in der Sowjetunion,* en «Stimmen der Zeit» 176 (1965) 296-306.
Die Publizistik in der demokratischen Gesellschaft, en «Herderkorr.» 20 (1966) 190-193.
E. KLAUSENER, *Die Wahrheit in der Presse,* en «Theol. prakt. Quartalschrift» 114 (1966) 39-50.
G. HERMECKE, *Pressefreiheit und Presseverantwortung. Pressefreiheit und Geheimnisverwaltung,* Paderborn 1965.
Zeitschriftendienst, Mitteilungen der Arbeitstelle für Zeitschriftenberatung, Munster.

Cine

C. WILLEKE, *Film, Kunst und Moral,* Dusseldorf 1952.
L. WALTERMANN, *Kino, Kunst und Kolportage,* Säckingen 1953.
G. CLOSTERMANN, *Abhandlungen zur Jugend-Filmpsychologie,* Munster 1954.
Der Film in Europa. Número especial de *Dokumente* (Offenburgo) 1954.
«Herderkorrespondenz», 8 (1954) 521-526: *Die kirchliche Filmbewertung und ihre Kriterien.*
«Herderkorrespondenz» 9 (1955) 516-520: *Das deutsche Filmwesen in der Kritik.*
F. MÖRTZSCH, *La industria y el cine,* Rialp, Madrid 1964.
CH. FORD, *Der Film und der Glaube,* Nuremberg 1955.

V. ENGELHARDT, *Katholische Filmarbeit in Deutschland,* en «Die Kirche in der Welt» 8 (1955/56) 345-348; 9 (1957) 251-254.
—, *Kirche und Film,* Dusseldorf 1958.
R. LUDMANN C.S.S.R., *Cinéma, foi et morale,* París 1956.
W. SCHÖLLGEN, *El cine y el hombre de nuestro tiempo,* en *Problemas morales de nuestro tiempo,* Barcelona 1962, 355-364.
W. DADEK, *Die Filmwirtschaft. Grundriss einer Theorie der Filmökonomik,* Friburgo 1957.
H. MÜLLER, *Der Film und sein Publikum in der Schweiz,* Zurich 1957.
M. KEILHACKER, *Kinder sehen Filme,* Stuttgart 1958.
—, *Jugend und Film,* Munich 1960.
A. GEMELLI, *Film und Gewissen,* en «Theologischer Digest» 1 (1958) 54-59.
E. BARGLI S. I., *Cinema cattolico,* Roma 1959.
R. OERTEL, *Macht und Magie des Films,* Viena 1959.
J. LEIBENS, *Le cinéma et la crise de notre temps,* París 1960.
K. SCHAAF, *Der Film als pastoraltheologisches Anliegen,* en «Kölner Pastoralblatt» 12 (1960) 3-8.
F. GLORIUS y M. HALLER, *Film, Jugend, Kirche. Beiträge zur Filmpädagogik,* Munich 1960.
«Filmdienst». Órgano de la comisión católica del cine para Alemania, publicado por encargo del episcopado alemán. (Resumen: *Handbuch der Katholischen Filmkommission für Deutschland.)* Haus Altenberg, Dusseldorf.
«Filmschau». Órgano de la comisión católica del cine para Austria, Viena (Stephansplatz 3).
«Filmberater». Órgano de la comisión católica del cine para Suiza, Zurich (Scheidegger Strasse 45).
«Katholische Filmkorrespondenz». Editada por la oficina archidiocesana de educación y cinema (Colonia) en conexión con la KNA (Bonn).
«Lebendige Seelsorgen» 13 (1962), cuaderno 2: *Film und Seelsorge.*
H. AGEL, CL. MACKE, *Cine, educadores y educandos,* Atenas-Madrid 1961.
J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Cine español,* Rialp, Madrid 1962.
A. AYFRÉ, *El cine y la fe cristiana,* Casal i Vall, Andorra 1962.
Cinéma, univers de l'absence?, Presses Univ. France, París 1960.
F. DORIGO, *Civiltà et cinema,* Stabilimento zincogr. San Marcos, Venecia 1959.
E. MORIN, *El cine o el hombre imaginario,* Seix Barral, Barcelona 1961.
A. GARCÍA FIGAR O. P., *Lecciones de orientación cinematográfica,* Studium, Madrid 1961.
C. M. STAEHLIN, *Cátedra de cine (en Valladolid),* «RazFe», 782 (1963) 315-318.
—, *El cine,* «RazFe», 786-787 (1963) 95-100.
—, *Cine para niños,* Ibíd., 788-789 (1963) 235-246.
A. AYFRÉ, H. AGEL, *Cine y personalidad,* Rialp, Madrid 1963.
A. MURA, *Scuola attiva e cinema,* Ed. G. Malipiero, Bolonia 1958.
A. AYFRÉ, *Cinéma, télévision et pastorale,* Fleurus, París 1964.

Radio y televisión

K. BECKER, *Rundfunk, Fernsehen und Seelsorge,* Friburgo 1953.
K. BECKER y K. A. SIEGEL, *Rundfunk und Fernsehen im Blick der Kirche.* Francfort 1957 (con cuadernos adicionales desde 1958).
G. ANDERS, *Radio und Bildschirm als negativer Familientisch,* en «Theologischer Digest» 1 (1958) 108-110.
W. BECKER, *Jugendschutz und Fernsehen,* Hamm 1958.
B. HÄRING, *Fernsehen—ein neuer Feind der Seelen?,* en FI, suplemento de «Klerusblatt» (Munich) de 1-12-1958.
J. SENN, *Fernsehen und katholische Verantwortung,* en «Orientierung» 1952, 87 ss; véase 1956, 113 ss; 1957, 45 s.
Apparatur und Glaube. Überlegungen zur Fernübertragung der heilige Messe (con artículos de R. GUARDINI, CL. MÜNSTER, K. RAHNER, FR. LEIST, H. KAHLEFELD). Wurzburgo s. a.
E. EMRICH, *Fernsehen—Chance, Gefahr und Aufgabe,* en «Katholische Blätter» 83 (1958) 215-222.
R. SCHMÜCKER, *Die Kirche im Rundfunk,* en «Die Kirche in der Welt», 10 (1958) 283-286.
Funk und Fernesehen in katechetischer Sicht. Separata de «Prediger und Katechet», Friburgo de Brisgovia 1958.
J. MÜHLBAUER, *Fernsehen. Das Wunder und das Ungeheuer,* Friburgo 1959.
«Herderkorrespondenz», 13 (1959) 394-397: *Wem gehört der Rundfunk?*
E. WASEM, *Schutz und Geleit in der Pädagogik des Fernsehens,* Hamm 1961.
Le chrétien devant la radio, Documents C.P.M.I.N. 23, París 1958.
Pío XII, *Al episcopado de Italia (1-1-1954) sobre la televisión,* AAS, 46 (1954) 18-24, CED, 1503.
E. GERIN, *Télévision notre amie,* Bonne Presse, París 1961.
E. TARRANI, *Los niños, la radio y la televisión,* Studium, Madrid 1962.
J. J. GARCÍA, *Luz en las antenas. La empresa radiofónica,* t. I, Euramérica, Madrid.
—, *Luz en las antenas. Deontología del hombre y del programa,* Euramérica, Madrid.
A. ARIAS RUIZ, *La radiodifusión al servicio de Dios,* Euramérica, Madrid.
—, *Hombres y obras de la radio,* Euramérica, Madrid.
A. HERTZ, *Film und Fernsehen in moraltheologischer Sicht,* en «Die neue Ordnung» 19 (1965) 321-329.

Generalidades

K. RUDOLF, *Masse und öffentliche Meinung,* Viena 1958.
C.P.M.I., *Information et Évangélisation,* París 1954.
E. WASEM, *Presse, Rundfunk, Fernsehen, Reklame pädagogisch gesehen,* Munich-Basilea 1959.
A. DE SORAS, *L'action psychologique, jugement chrétien,* en «Revue de l'Action Populaire», 126 (1959) 296-314.
M. MÉGRET, *L'action psychologique,* París 1959.
ZENTRALKOMITEE DER DEUTSCHEN KATHOLIKEN, *Arbeitstagung Ettal,* Paderborn 1960 (prensa, cine, radio, televisión, pp. 211-266; 422-432).

«Orientamenti Pastorali», 8 (1960) núm. 4: *Le tecniche diffusive delle idee nella comunità cristiana* (con bibliografía).
K. RAHNER, *Die Messe und das Fernsehen,* «Universitas», 16 (1961) 1195-1204.
V. SCHURR, *Seelsorge in einer neuen Welt,* Salzburgo [3]1959, 200-310 (con extensa bibliografía).
—, *Das Wort Gottes und seine Verkündigung heute,* Nuremberg-Eichstätt 1962.
Pío XII, *Miranda prorsus,* CED 1223ss. Ed. 1962.
A. VALTIERRA, S. I., *El derecho de información en la sociedad civil y en la Iglesia,* «Rev. Jav.», (1963) 312-322.
—, *Los medios de comunicación social,* «Rev. Jav.», (1964) 5-16.
—, *Las fuerzas que forjan la opinión: La prensa, el cine, la radio y la televisión,* «Revista Javeriana», Bogotá 1964.
«Orientamenti pastorali», 8 (1960) n.º 4: *Le tecniche diffusive delle idee nella communità cristiana* (con bibliografía).
Stampa, cinema, radio per ragazzi, «Ragazzi», 8 C.I.A.C., Roma 1952.
J. BENEYTO, *Ordenamiento jurídico de la información,* Inst. Est. Políticos, Madrid 1961.
J. L. MICÓ BUCHÓN, *Los medios modernos de expresión: prensa, cine, radio, TV,* Razón y Fe, Madrid 1963.
J. BINKOWSKI, *Die Massenmedien im modernen Staat,* en «Stimmen der Zeit» 174 (1962/63) 329-340.
R. CLAUSSE, *Publikum und Information. Entwurf einer ereignisbezogenen Soziologie des Nachrichtenwesens,* Colonia-Opladen 1962.
E. FELDMANN, *Theorie der Massenmedien,* Munich - Basilea 1962.
W. BECKER, *Massenmedien, Jugend und Familie,* en «Stimmen der Zeit» 174 (1964) 241-253.
Der Publizist und die öffentliche Meinung, en «Herderkorr.» 19 (1964-65) 264-269.

EL DEBER DE LA HORA ACTUAL

Cristo es para el fiel fuente de libertad y ley. Él da a los suyos vida en el Espíritu de verdad y de amor. Quien se deja guiar por el Espíritu de Cristo, está maduro para la libertad. «La ley del espíritu de vida en Cristo Jesús» (Rom 8, 2) es el don que nos hace el Resucitado, efecto del reino de Dios que irrumpe con fuerza. Ofrecimiento y consigna de la «hora postrera de la salvación» (cf. 1 Ioh 2, 18), alerta a los cristianos para las irrepetibles oportunidades de salvación y les advierte de los peligros. Con la experiencia de la debilidad del hombre abandonado a sí mismo, confiere confianza absoluta en el poder «del Cordero que está sentado en el trono» (Apoc 5, 13). El discípulo de Cristo es un hombre pascual. Consciente de su situación de peregrino, está anclado en la paz que ofrece el Resucitado, gozoso por la seguridad de la victoria, en expectación del día de Cristo.

El tiempo presente de salvación es la «última hora» de ilimitada fecundidad, de suma tensión y de santísimos deberes, un drama inmenso. Cada escena recibe su importancia de todo el conjunto. La hora de históricas conmociones en que vivimos es una hora de importantes decisiones en medio del tumulto de esperanzas, tribulaciones y temores que nos acosan, iluminada para el fiel con la grandeza de los tiempos, los luminosos signos previos de los últimos acontecimientos cósmicos, que son la parusía del Señor, el juicio y la salvación definitiva. Hay que distinguir los signos de los tiempos y captar su sentido en las virtudes escatológicas de la esperanza, la vigilancia y la disposición.

El movimiento espiritual de nuestro tiempo se caracteriza por la *renovación eucarística* y litúrgica: no ha sido mera casualidad

que el concilio Vaticano II iniciara su obra renovadora precisamente con la liturgia. Ella es, desde el punto de vista de la teología y de la conciencia, la clave de todo. Un tiempo en que la fe de muchos se enfría, en que la incredulidad y la blasfemia adquieren dimensiones apocalípticas, exhorta al retorno mediante el espíritu renovado de adoración. La moral cristiana se ha de destacar hoy más netamente que nunca como vida por los misterios de la fe, por el sacrificio de Cristo y por los sacramentos. La ligereza y la superficialidad del mundo moderno constituyen para los cristianos que comprenden el deber de la hora de la gracia, una redoblada llamada a la interioridad y a la testificación de la fe en una vida por el misterio pascual.

Vivimos en una *época eclesial:* En un acto de reflexión y de examen de conciencia, la Iglesia del concilio Vaticano II se ha preguntado por sus leyes esenciales más íntimas y por sus relaciones con el mundo. María, la humilde sierva, elevada por encima de su humildad y constituyendo por tanto un signo de victoria en la lucha contra el espíritu de la soberbia (cf. Apoc 12), es tipo de la Iglesia. Cuanto más turbulentos son los tiempos, tanto más firmemente han de congregarse los cristianos como comunidad de fe, esperanza y caridad en torno al Señor. La fe en la resurrección y en la parusía de Cristo y una vida que da testimonio de esta fe, es don del espíritu de pentecostés, por el que vive la Iglesia, pueblo de Dios mesiánico. «El espíritu de la ley de vida en Cristo Jesús» garantiza a la Iglesia unidad y multiplicidad, espíritu de iniciativa, sentido de responsabilidad y una obediencia verdaderamente espiritual y adulta.

Nuestra época es una época de llamamiento a la *unidad del cristianismo: un solo* Señor, *un solo* Espíritu, *un solo* bautismo, *un solo* altar, *una sola* Iglesia. Los cristianos no deben ofrecer a un mundo desgarrado el espectáculo de la discordia. Cuanto más alto proclaman los falsos profetas el odio y la lucha de clases como ley del mundo, tanto más convincentemente ha de confesar el testimonio de la cristiandad, llena de un inconmovible afán de unidad, la fe en el Dios del amor. En una nueva comprensión del ecumenismo, la Iglesia se entiende a sí misma a partir del llamamiento congregador de Cristo y, por tanto, se somete con humildad al llamamiento a la conversión que se hace a toda la cristiandad, a una conversión a la unidad en una Iglesia rejuvenecida y humilde en la que todos los discípulos de Cristo puedan reconocer fácilmente su casa paterna. La consigna del momento es que todos rivalicemos en la

armonía, en el celo por la verdad que sólo se manifiesta a los que aman, por la amplitud de miras, en humilde confesión de la propia culpa. Los excesos legalistas y la arbitrariedad, la autosuficiencia y el excesivo apego al propio juicio han de parecernos, precisamente en esta hora, como abominación rechazada por Dios. Hay, pues, que revisar cada palabra, escrita y hablada, cada acción, la administración y legislación eclesiásticas, así como las formas de piedad, para ver si están realmente al servicio de la verdadera unidad. Cuantos se llaman cristianos deben, hoy más que nunca, estar unidos en la oración al Señor y en una vida conforme a la gracia de esta oración: «Que sean uno, como tú, Padre, lo eres en mí y yo en ti; que también sean uno en nosotros... a fin de que estén colmados en su unidad y el mundo sepa que tú me enviaste y que los amaste como me amas» (Ioh 17, 21-23). Hoy sobre todo, esta oración constituye para los cristianos una cuestión de conciencia.

Nuestra época es la *hora de los seglares:* Estamos al comienzo de un movimiento poderoso, que recibe no sólo su sanción sino también su impulso del concilio. Los bautizados y confirmados empiezan a tomar en serio las palabras de san Pedro (1 Petr 2, 9) que hablan de un «sacerdocio regio y pueblo santo» llamado a proclamar «las grandezas de Dios». Los fieles se unen más estrechamente en torno al altar del sacrificio y participan, con fruición, del banquete del amor. Se sienten miembros responsables del pueblo de Dios. Es la «ley del Espíritu de vida en Cristo Jesús» la que suscita esas energías. Llevando cada vez más a su realización el principio de la colegialidad, los pastores de la Iglesia deben crear el espacio en que cada cual conozca su carisma para la constitución del cuerpo de Cristo y preste gustoso su servicio.

La hora del seglar significa una honda comprensión de la misión del pueblo de Dios de ser «sal de la tierra y luz del mundo» (Mt 5, 13-14). El misterio de la encarnación y el misterio pascual señalan más allá de este mundo, pero al mismo tiempo obligan a los cristianos a trabajar por un mundo más humano. El amor al prójimo significa también solicitud por un ambiente más sano en el que se testimonie y participe la libertad de los hijos e hijas de Dios. El hombre moderno se encuentra cada vez más modelado por su ambiente, por los grandes centros de influencia de la opinión pública, por la vida económica, por la organización del tiempo libre, por el progreso o retroceso cultural, por el espíritu de comunidad o por la masa. He aquí un nuevo llamamiento al fomento de la auténtica comunidad y al sentido solidario de responsabilidad por

el ambiente. «Cada seglar debe ser, ante el mundo, testigo de la resurrección y de la vida de nuestro Señor Jesucristo, y señal del Dios verdadero. Todos en conjunto y cada cual en particular, deben alimentar al mundo con frutos espirituales (cf. Gal 5, 22) e infundirle aquel espíritu del que están animados aquellos pobres, mansos y pacíficos, a quienes el Señor, en el evangelio, proclamó bienaventurados (cf. Mt 5, 3-9). En una palabra, «lo que es el alma en el cuerpo, esto han de ser los cristianos en el mundo» [1].

1. *Constitución dogmática sobre la Iglesia,* art. 38.

ÍNDICES

CITAS BÍBLICAS

Los números de páginas precedidos de los números romanos I, II y II se refieren respectivamente a los tomos primero, segundo y tercero.

1 Cor

2 Cor

Gal

DECISIONES DEL MAGISTERIO DE LA IGLESIA

El primer número se refiere a DENZINGER, *Enchiridion symbolorum et definitionum,* edición 31.ª, de la que hay traducción castellana con el título de *El magisterio de la Iglesia,* Herder, Barcelona [4]1963; las cifras romanas indican el tomo en que son citados; el otro número se refiere a la página. Véanse además los papas en el índice onomástico.

CÁNONES DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

ENCÍCLICAS PONTIFICIAS

Constitución sobre la sagrada liturgia
(Sacrosanctum concilium)

Decreto sobre los medios de comunicación social
(Inter mirifica)

Constitución dogmática sobre la Iglesia
(Lumen gentium)

Decreto sobre el ecumenismo
(Unitatis redintegratio)

Decreto sobre la formación sacerdotal
(Optatam totius)

Decreto sobre la adecuada renovación de la vida religiosa
(Perfectae caritatis)

Declaración sobre la educación cristiana
(Gravissimum educationis)

Constitución dogmática sobre la divina revelación
(Dei Verbum)

Decreto sobre el apostolado de los seglares
(Apostolicam actuositatem)

Documentos del concilio Vaticano II

Constitución dogmática sobre la Iglesia en el mundo actual
(Gaudium et spes)

Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros
(Presbyterorum ordinis)

Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia
(Ad gentes)

Declaración sobre la libertad religiosa
(Dignitatis humanae)

ÍNDICE ONOMÁSTICO

OBRAS SIN REFERENCIA A NOMBRES DE AUTORES

ÍNDICE ANALÍTICO

Los números en cursiva indican que en las páginas a que se refieren se trata detalladamente del tema.

Índice analítico